ИСТОРІЯ

НОВОЙ ФИЛОСОФІИ.

Les petites perceptions sont donc de plus grande efficace qu'on ne pense.—C'est aussi par les perceptions insensibles, que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'ame et du corps, et même de toutes les Monades ou sudstances simples.

LEIBNIZ: *Nouv. Ess.* Avant-proposd-

ИСТОРІЯ НОВОЙ ФИЛОСОФІИ

КУНО ФИШЕРА.

ТОМЪ II.

ВѢКЪ НѢМЕЦКАГО ПРОСВѢЩЕНІЯ: ПЕРЕХОДЪ ОТЪ ДОГМАТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ КЪ КРИТИЧЕСКОЙ.

ПЕРЕВОДЪ Н. СТРАХОВА.

ИЗДАНІЕ НИКОЛАЯ ТИБЛЕНА.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
1863.

Одобрено цензурой. С. Петербургъ, 10 января, 1863 г.

ВЪ ТИПОГРАФІИ Н. ТИБЛЕНА И КОМП.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Глава третья.

Глава четвертая.

Глава пятая.

Глава шестая.

Глава седьмая.

Глава восьмая.

*

Глава девятая.

Глава десятая.

Глава одиннадцатая.

Глава двѣнадцатая.

Глава тринадцатая.

Глава четырнадцатая.

Глава пятнадцатая.

Глава шестнадцатая.

Глава семнадцатая.

Глава восьмнадцатая.

Глава девятнадцатая.

Глава двадцатая.

Глава двадцать первая.

ПРЕДИСЛОВІЕ АВТОРА.

Предъидущій томъ этого сочиненія былъ посвященъ классическому вѣку догматической философіи; слѣдующій будетъ занятъ вѣкомъ критической философіи: между тѣмъ и другимъ естественно занимаетъ мѣсто періодъ перехода отъ одной къ другой—въ томъ предположеніи, разумѣется, что подобный переходъ, подобное постепенное приближеніе догматической философіи къ критической дѣйствительно существовало. Еслиже дѣйствительно *нѣмецкое просвѣщеніе* представляетъ такой поступательный переходъ отъ Спинозы къ Канту, если дѣйствительно Лейбницъ основалъ это нѣмецкое просвѣщеніе, то вотъ, мнѣ кажется, полное объясненіе, почему мы дали такое заглавіе второму тому этого сочиненія. Доказательства же двухъ указанныхъ гипотетическихъ положеній представятся въ послѣдующемъ изложеніи въ совершенной полнотѣ и убѣдительности.

Относительно плана и расположенія этой книги я обязанъ представить читателю нѣкоторыя объясненія, которымъ всего приличнѣе явиться здѣсь въ предисловіи. Я намѣренно изложилъ Лейбница и его систему съ

величайшею подробностью, а слѣдующихъ за нимъ философовъ, составляющихъ промежуточныя степени между Лейбницомъ и Кантомъ—сжато и кратко въ *одномъ* отдѣлѣ, для того, чтобы безъ остановокъ и какъ можно яснѣе показать ихъ *историческую непрерывность*. При извѣстныхъ границахъ книги, изъ которыхъ далеко выходить мнѣ было невозможно, я только такимъ образомъ могъ составить изъ Лейбница и изъ группы послѣдующихъ, зависимыхъ отъ него философовъ одну цѣльную и совокупную картину нѣмецкаго просвѣщенія. А главною моею задачею было именно уловить эту общую картину, уловить *такъ*, чтобы изъ нея были ясны двѣ вещи: вопервыхъ то, какое значеніе въ исторіи философіи занимаетъ вѣкъ нѣмецкаго просвѣщенія, и вовторыхъ—въ какомъ духѣ этотъ вѣкъ мыслитъ, въ какомъ историческомъ порядкѣ этотъ духъ развивается. Такимъ образомъ планъ и раздѣленіе настоящей книги зависѣли отъ опредѣленныхъ точекъ зрѣнія, которыя были мною твердо установлены еще ранѣе моего труда и постоянно носились передо мною во время самаго труда. Значеніе лейбницевской философіи заключается въ томъ, что она образуетъ во *всѣхъ* точкахъ средину и переходъ между Спинозою и Кантомъ. Если вѣрно схватить ея историческій характеръ, то ее нужно изобразить какъ философію, которая наполняетъ *великое разстояніе* между довершеніемъ догматической философіи и основаніемъ критической. Представители нѣмецкаго просвѣщенія образуютъ во всѣхъ точкахъ переходъ отъ Лейбница къ Канту: они должны быть изображены такъ, чтобы наполняли собою *относительно малое разстояніе* между тѣмъ и другимъ, между реформаторомъ догматической философіи и основателемъ критической. Эти представи-

тели нѣмецкаго просвѣщенія во всемъ находятся подъ господствомъ Лейбница, и, какъ бы различны ни были ихъ направленія, въ нихъ не встрѣчается никакой противоположности, которая не проистекала бы изъ самаго Лейбница: это различныя и противоположныя вѣтви одного и того же дерева, корень котораго составляетъ Лейбницъ. Въ самомъ дѣлѣ, не представляютъ ли Вольфъ и Гаманъ наибольшую противоположность, какая только существовала между нѣмецкими мыслителями отъ Лейбница до Канта? Не высказалась ли эта противоположность *исторически* въ Мендельсонѣ, который былъ сроденъ Вольфу, и въ Якоби, который былъ сроденъ Гаману? Однако же оба эти противоположные другъ другу представителя просвѣщенія, хотятъ имѣть нѣчто общее съ Лессингомъ. Не согласенъ ли въ одной точкѣ Лессингъ съ Реймарусомъ, который былъ ни что иное, какъ смѣлѣйшій и послѣдовательнѣйшій изъ *Вольфіанцевъ*? Эти непререкаемые, *историческіе* факты, въ которыхъ приходятъ въ столкновеніе важнѣйшіе дѣятели просвѣщенія и являются на сцену всѣ его факторы, составляютъ для внимательнаго взгляда весьма многознаменательное указаніе, что *центра тяжести* всего просвѣщенія нужно искать въ лейбницевской философіи, что господство Лейбница простирается дальше, чѣмъ на одного Вольфа и его школу, какъ это обыкновенно думаютъ; что скорѣе между Лейбницемъ и Лессингомъ существуетъ гораздо бо́льшее и болѣе глубокое согласіе, чѣмъ между Лейбницемъ и Вольфомъ. Итакъ, что-же намъ мѣшаетъ разсматривать представителей нѣмецкаго просвѣщенія, насколько они падаютъ на вѣсы философіи, какъ *школу* Лейбница,—понимая это слово не въ слишкомъ узкомъ, школьномъ смыслѣ,—*самого* же Лейб-

ницa, какъ учителя и генія этой школы, равняющейся цѣлому вѣку: его систему какъ горнило, въ кото ромъ нѣмецкое просвѣщеніе зажигаетъ свои свѣточи, въ которомъ оно даже находитъ или по крайней мѣрѣ можетъ найти огонь, затмѣвающій его собственные скудные и блѣдные свѣтильники? Такимъ образомъ система Лейбница оказывается величайшимъ и многознаменательнѣйшимъ явленіемъ для философіи XVIII столѣтія. Она посредствуетъ противоположность догматизма и критицизма, величайшую противоположность, какая только извѣстна въ исторіи философіи; она порождаетъ и оживляетъ одинъ изъ вѣковъ, наиболѣе одушевляемыхъ философіею. Для того, чтобы показать такое историческое значеніе лейбницевской философіи, изложеніе *должно* выставить это дидактическое твореніе въ *полнѣйшемъ* свѣтѣ; оно должно представить его столь отчетливо и подробно, чтобы оно было прозрачно во всѣхъ своихъ частяхъ и повсюду показывало свою способность развитія и ширину захвата; чтобы съ одинаковою ясностью можно было видѣть, съ одной стороны, *точку, различія* между Лейбницемъ и Вольфомъ, съ другой стороны—*точку совпаденія* Лейбница и Лессинга. Поэтому Лейбницъ долженъ быть изложенъ съ величайшею полнотою, а другіе,—такъ какъ они постоянно зависятъ отъ него,—въ сжатой краткости. Мы слѣдовали только за однимъ ходомъ идей, и потому представителей просвѣщенія ставили на видъ только въ тѣхъ точкахъ, гдѣ они измѣняютъ или продолжаютъ лейбницевскія идеи; напротивъ, мы намѣренно оставили въ тѣни все, что не имѣло историческаго значенія и движущей силы, или представляло ни что иное, какъ праздное повтореніе лейбницевскихъ понятій. Методъ же историческаго изложенія,

безъ сомнѣнія, требуетъ, чтобы предметы были показываемы на ихъ настоящихъ первоначальныхъ мѣстахъ, слѣдовательно, чтобы идеи, дѣйствующія исторически, были захватываемы тамъ, гдѣ они возникаютъ, а не брались бы изъ вторыхъ или третьихъ рукъ. Для того чтобы избѣжать безплодной монотонности повторенія, мы должны были стянуть паруса, говоря о Вольфѣ, тогда какъ, говоря о Лейбницѣ, мы ихъ распускали сколько можно шире. Точно такъ же мы тщательно проводили линію просвѣщенія въ *томъ* направленіи, которое прямо приводитъ къ границѣ національной литературы—границѣ, точки зрѣнія которой повсюду обращены на сосѣднюю область литературной исторіи: ибо въ это время между философіею и литературой было такое живое и плодотворное взаимодѣйствіе, какого не было ни въ какія другія времена. Конечно, мы должны были удовольствоваться здѣсь однимъ сосѣдствомъ, и какъ ни соблазнителенъ былъ случай, не могли дѣлать въ область изящной литературы болѣе далекихъ вылазокъ, которыя и читателя, и насъ самихъ удалили бы отъ настоящей нашей темы. Историкъ философіи долженъ непремѣнно заботиться о томъ, чтобы, приводя свои объекты въ прикосновеніе съ литературою, приближать ихъ къ историку литературы, такъ чтобы они могли отсюда войти въ болѣе общую исторію культуры и такимъ образомъ перейти въ гражданскую исторію, какъ точно опредѣленные коэффиціенты человѣческаго образованія. Покрайней мѣрѣ исторія философіи выполняетъ нѣкоторую строго - научную задачу, какъ скоро она излагаетъ свои системы такъ, что въ то же время бросается свѣтъ на современную литературу и, при помощи этихъ системъ, изслѣдуется и поясняется ея содержаніе и порядокъ. Здѣсь можетъ быть извѣ-

дано на опытѣ, дѣйствительно ли философія высказываетъ тайну своего времени; если она ее высказываетъ, то она должна прежде всего открыть тайну литературы, т. е. тайну внутренней дѣятельности вѣка, и если она окажется съ этою дѣятельностью въ живомъ избирательномъ сродствѣ, то она выдержала пробу своего историческаго значенія.

Такую пробу должна выдержать въ настоящей книгѣ лейбницевская философія. Я не думаю, чтобы между новыми системами нашлась другая, которой бы выпала на долю такая жизненность, такая долговременная и упорная живучесть,—система, которая при своей дидактической глубинѣ, могла бы вмѣстѣ быть такимъ искуснымъ и подвижнымъ *орудіемъ* въ рукахъ своего творца и всѣхъ тѣхъ, кто умѣлъ ею пользоваться. Можетъ быть вообще между всѣми системами, исключая Аристотеля, лейбницевская система была самою *проницательною* въ томъ смыслѣ, что имѣла наибольшую дальность полета. Но, чтобы открыть этотъ проницательный смыслъ, нужно взять совокупно всѣ факторы лейбницевской философіи и строго изслѣдовать духовную связь, которая ихъ соединяетъ. Что останется темнымъ въ Лейбницѣ, то останется темнымъ и въ нѣмецкомъ просвѣщеніи. Только когда *вполнѣ* понятъ Лейбницъ, можетъ быть *вполнѣ* понято и нѣмецкое просвѣщеніе, какъ относительно его различныхъ степеней, такъ и относительно историческаго порядка этихъ степеней. И именно въ этомъ отношеніи извѣстныя мнѣ изложенія лейбницевской философіи, кaмъ мнѣ кажется, мало раскрыли свойства своего предмета. По крайней мѣрѣ я никакъ не могъ понять, ка́къ могъ обнаруживать такое далекое дѣйствіе философъ, который въ этихъ изложеніяхъ является то столь мало яснымъ и понят-

нымъ, то столь мало связнымъ и послѣдовательнымъ. Пока вмѣстѣ съ этими изложеніями я понималъ систему предуставленной гармоніи по ходячему, *традиціональному* смыслу, я никакъ не могъ составить себѣ живаго представленія о Лейбницѣ, и этотъ недостатокъ я всего сильнѣе почувствовалъ, когда въ первый разъ долженъ былъ излагать съ каѳедры лейбницевскую систему. Съ тѣхъ поръ меня постоянно занимало изученіе сочиненій Лейбница въ отношеніи къ нѣмецкому просвѣщенію, и я думаю, что нашелъ точку, въ которой необходимо должно уклониться отъ существующихъ изложеній. Говоря однимъ словомъ—это та точка, въ которой Вольфъ уклоняется отъ Лейбница. Если что затемнило истинный духъ лейбницевской философіи, то это были именно Вольфъ и его школа, понимавшіе предуставленную гармонію такъ односторонне и внѣшне, какъ это потомъ осталось въ употребленіи въ изложеніяхъ лейбницевскаго ученія. Даже проницательное изложеніе Фейербаха не могло найти въ предуставленной гармоніи ничего другаго, кромѣ «непродуманнаго остатка картезіанизма», т. е. видѣло въ ней такого рода механическое связующее средство различныхъ субстанцій, какое нужно было Вольфу. Я не говорю, что это ложный взглядъ, — но это взглядъ односторонній, потому что въ самомъ дѣлѣ онъ не объясняетъ Лейбница, онъ видитъ философа только съ той стороны, съ которой его видѣли вольфіанцы. Лейбницъ самъ понималъ себя иначе. Лессингъ и Гердеръ, которые хотѣли согласоваться съ Лейбницемъ, тоже понимали его иначе; они ссылались на Лейбница точно такъ же, какъ Мендельсонъ и Вольфъ; однако между Вольфомъ и Лессингомъ, между Мендельсономъ и Гердеромъ есть большое разстояніе.

Если Лессингъ, Гердеръ и—прибавимъ сюда— Шеллингъ не совсѣмъ ошибались въ Лейбницѣ, то между Лейбницемъ и Вольфомъ должно существовать точно такое же разстояніе. Если эта точка различія не найдена, то я не понимаю, кàкъ возможно объяснить Лейбница, вывести изъ него нѣмецкое просвѣщеніе и понять его историческій ходъ.

Спиноза долго оставался въ тѣни Лейбница, Лейбниц еще дольше въ тѣни Вольфа, и плодотворныя указанія, сдѣланныя Лессингомъ, Гердеромъ и Шеллингомъ на основателя монадологіи, не могли разсѣять тѣхъ облаковъ, которыми вольфовскій туманъ окружилъ философію Лейбница. Предуставленная гармонія, понимаемая такъ, какъ ее понялъ Вольфъ, *не идетъ* къ лейбницевской системѣ. Это вполнѣ вѣрно и должно бы было указать излагателямъ, что представленіе гармоніи для того, чтобы оно согласовалось съ системою, должно быть понимаемо иначе; что самъ Лейбницъ въ духѣ своей системы, конечно, мыслилъ его иначе. Вмѣсто этого Лейбница завинили въ осязательной непослѣдовательности и сложили его систему изъ разнородныхъ составныхъ частей. Онъ долженъ былъ,—такъ говорили одни,—прибѣгнуть къ предуставленной гармоніи для того, чтобы подкрѣпить свою систему, которая иначе была бы невозможною гипотезою. Только помощью этого изобрѣтенія и связаннаго съ нимъ теологическаго вспомогательнаго построенія, могъ доказать Лейбницъ свое ученіе о душѣ. Только такимъ образомъ могъ онъ связать душу и тѣло и представить соединеннымъ то, что живая природа дѣйствительно соединяетъ, а механическій разсудокъ философіи, напротивъ, разнимаетъ и раздѣляетъ на различныя субстанціи. Еслибы это было такъ дѣйствительно, то Лейбницъ не понималъ бы въ жизни ничего кромѣ *механизма* жизни и то, что онъ прибавляетъ къ этому механизму, состояло бы въ странномъ и неимѣющемъ въ природѣ основанія соединеніи души и тѣла; а въ такомъ случаѣ я не знаю, чѣмъ, кромѣ простаго слова, отличался бы Лейбницъ отъ Декарта и отъ окказіоналистовъ. — Другіе говорятъ: онъ долженъ былъ принять предуставленную гармонію, какъ *слово*, принять не потому, чтобы онъ въ немъ нуждался, но для того, чтобы дать своей системѣ рѣшительный теологическій характеръ и этимъ избѣжать упрековъ въ натурализмѣ и пантеизмѣ. Онъ хотѣлъ дать своей философіи видъ *теизма* и потому изобрѣлъ предуставленную гармонію, чтобы подъ этою теологическою маскою скрыть натуралистическія черты лица своей системы. Еслибы это было дѣйствительно такъ, то Лейбницъ выбралъ бы для своей цѣли слишкомъ плохое средство, и взялъ бы слишкомъ прозрачную маску, такъ какъ онъ дѣйствительно не ушелъ отъ упрековъ, которыхъ хотѣлъ будто бы избѣжать такимъ изысканнымъ образомъ. Противно этимъ сужденіямъ мы покажемъ, что предуставленная гармонія, если ее вѣрно понимать, составляетъ необходимый ингредіентъ лейбницевской теологіи; что эта теологія, въ смыслѣ *теизма*, есть необходимое слѣдствіе лейбницевскихъ основоположеній, интегральная часть системы, а именно — вполнѣ основательно выведенное ея завершеніе. Понятіе Лейбница о *душѣ* и его понятіе о *Богѣ*, если вѣрно понять то и другое, связаны между собою такъ строго и естественно, что одно изъ нихъ требуетъ другаго и они взаимно дополняютъ другъ друга. Итакъ, почему же слѣдуетъ сомнѣваться въ прямомъ и искреннемъ значеніи Лейбницева теизма, ко-

гда въ теченіе всего нѣмецкаго просвѣщенія, это понятіе было признаваемо каждымъ въ такомъ прямомъ и искреннемъ значеніи? И если лейбницевское понятіе о Богѣ склоняется то къ *пантеизму*, то къ откровенному христіанству, между тѣмъ какъ само оно стремится быть ничѣмъ инымъ, какъ выраженіемъ *естественной теологіи*, то легко убѣдиться, что въ нѣмецкомъ просвѣщеніи этотъ теизмъ вступаетъ въ столь же многоразличныя и повидимому противоположныя отношенія. Въ Вольфѣ и Реймарусѣ онъ противополагаетъ себя пантеизму и откровенію, въ Лессингѣ онъ идетъ навстрѣчу тому и другому и старается обхватить ихъ собою, въ Гаманѣ и Якоби—рѣшительно склоняется къ тайнамъ христіанскаго откровенія. Если говорятъ, что у Лейбница всѣ эти настроенія обнаруживаются *разомъ*, то мы хотимъ показать, ка́къ это было возможно; но ни въ какомъ случаѣ мы отсюда не выведемъ свидѣтельства *противъ* его характера, а скорѣе доказательство *въ пользу* его значенія: именно въ пользу того, что Лейбницъ заключалъ въ себѣ *совокупный духъ* нѣмецкаго просвѣщенія. Такимъ путемъ мы вмѣстѣ съ тѣмъ всего лучше докажемъ, что нисколько не имѣемъ въ виду, въ угоду какой-нибудь мысли, искажать историческую истину, которую ставимъ выше всего; мы перенесемъ себя на точку зрѣнія лейбницевскаго теизма съ такою же живостью и самоотреченіемъ, какъ прежде переносились въ пантеизмъ Спинозы: ибо въ этихъ изложеніяхъ мы хотимъ сколько возможно отчетливо представить то, что нѣкогда было мыслимо. Мы не сказали о Спинозѣ, что онъ былъ дерзокъ, потому что былъ пантеистомъ и притомъ *такого рода пантеистомъ*. Точно такъ же мы не скажемъ о Лейбницѣ, что онъ былъ льстецъ, что онъ или самъ не понималъ своихъ мыслей или умышленно искажалъ ихъ, такъ какъ хотѣлъ составлять противоположность Спинозѣ. Напротивъ, мы показываемъ относительно того и другаго, что они послѣдовательнымъ образомъ должны были быть тѣмъ, чѣмъ были исторически.

Гейдельбергъ, 5 мая 1855.

Куно Фишеръ.

ВАЖНѢЙШІЯ ПОГРѢШНОСТИ

II-го тома:

Стран.	*Строка.*	*Напечатано:*	*Читай:*
88	14	утвержденіе; —	утвержденіе:
104	6	родомъ недѣлимымъ	родомъ *и* недѣлимымъ

ЛЕЙБНИЦЪ И ЕГО ШКОЛА.

ПЕРВАЯ ГЛАВА.

ИСТОРИЧЕСКІЙ ХАРАКТЕРЪ ЛЕЙБНИЦА.—ВѢКЪ НѢМЕЦКАГО ПРОСВѢЩЕНІЯ.

I. противоположность между спинозою и лейбницемъ. II. универсальный духъ лейбница: 1) его универсалистическіе планы посредничества въ философіи, религіи и политикѣ. 2) его научный универсальный геній. полигисторія и полипрагмозина. 3) стремленіе къ соединенію наукъ: библіотеки, академіи (энциклопедіи), пазиграфія. III. характеръ нѣмецкаго просвѣщенія. IV. личныя особенности. V. согласіе лессинга съ лейбницомъ.

I.

Лейбницъ по своему историческому и личному характеру составляетъ воплощенную противоположность Спинозѣ. Поэтому жизнь его представляетъ для нашего разсмотрѣнія столь же высокій интересъ, какъ и жизнь Спинозы; потому что черты характера, согласующіяся съ геніемъ системы, являются намъ въ лицѣ Лейбница развитыми до такой образцовой виртуозности, которая достигаетъ высочайшей степени характерной особенности. Микрокосмическое міросозерцаніе, основанное Лейбницомъ и завѣщанное имъ вѣку просвѣщенія, высказывается въ его индивидуальности такъ же отчетливо и до самыхъ мелочей, какъ про-

тивоположное міросозерцаніе въ Спинозѣ. Въ Спинозѣ чисто-догматическая философія завершилась мыслью всеединства, которая ее успокоила, но вмѣстѣ изолировала отъ жизни міра и поставила въ исключающее противорѣчіе съ тогдашней религіею и философіею. Жизнь Спинозы выдержала это противорѣчіе въ своемъ чисто-созерцательномъ и чуждомъ потребностей характерѣ, въ которомъ она отреклась отъ наслажденія міромъ и отъ обладанія обыкновенными житейскими благами, отъ публичной дѣятельности и отъ ея практическаго вліянія. Это было простодушное величіе, котораго единственный примѣръ только здѣсь и представляетъ исторія философіи. Спиноза былъ чуждъ всего того человѣческаго величія, какое пріобрѣтается практическою дѣятельностью на великомъ поприщѣ міра, и точно такъ же былъ чуждъ всѣхъ человѣческихъ слабостей и мелочностей, стоящихъ въ родствѣ съ своекорыстіемъ. Лейбницъ, напротивъ, соотвѣтственно своей системѣ, долженъ былъ обнаружить на сценѣ міра подвижную, всестороннюю, блестящую дѣятельность; онъ могъ пріобрѣсти то значеніе въ своемъ вѣкѣ, которое дѣлаетъ его вмѣстѣ достойнымъ удивленія и зависти; между тѣмъ какъ съ другой стороны онъ не ушелъ и отъ слабостей и мелочностей, по неизбѣжной судьбѣ сопровождающихъ мірскую дѣятельность. Между Спинозою и Лейбницомъ противоположность какъ системъ, такъ и характеровъ состоитъ въ томъ, что у перваго существуетъ и постигается *великое безъ малаго*, а у втораго—*великое посредствомъ малаго*; что въ одномъ случаѣ—*малое* какъ существенный факторъ міра и человѣческой жизни исчезаетъ, а въ другомъ случаѣ, напротивъ, имѣетъ значеніе необходимаго элемента, какъ въ частностяхъ, такъ и въ цѣломъ.

II.

Между тѣмъ, какъ ученіе Спинозы, законченное въ своихъ началахъ, нетерпимое и строгое завершаетъ чистый догматизмъ, лейбницевская философія находится въ тревогѣ движенія впередъ и одушевлена стремленіемъ—приготовить догматическій духъ къ новой поворотной точкѣ; она, говоря словами

ея основателя,—gros de l'avenir (чревата будущимъ) и постоянно сознательно разсчитана на то, чтобы сглаживать и примирять противорѣчія идей. Это стремленіе есть выдающееся направленіе, которымъ система міровой гармоніи одушевляетъ жизнь своего философа. Истина универсальна и предъ лицомъ ея нѣтъ никакихъ послѣднихъ, непреклонныхъ противорѣчій. Тамъ, гдѣ встрѣчаются такія противорѣчія,—все равно будетъ ли это въ системахъ философіи, религіи, или политики,—тамъ Лейбницъ видитъ съ обѣихъ сторонъ — ограниченные умы, истины еще не развитыя и неотрѣшившіяся отъ заблужденій, но которыя должны слиться, какъ скоро ихъ развить, освободить отъ заблужденія или разъяснить. Задача истинной философіи и жизни ей посвященной состоитъ именно въ томъ, чтобы совершить это разъясненіе *(просвѣщеніе)* вездѣ, гдѣ нужно; вездѣ соединить съ высшей точкой зрѣнія искусство сглаживанія, вездѣ примѣнить высшую истину къ подчиненнымъ ей противорѣчіямъ. Только посредствомъ подобнаго сглаживанія человѣческихъ противорѣчій становится возможнымъ согласное и универсальное образованіе. Универсальное образованіе есть цѣль *просвѣщенія*. Къ этой цѣли — къ просвѣщенію человѣческаго духа и споспѣшествованію гуманности, Лейбницъ всю свою жизнь стремился съ неутомимою ревностью и съ тактомъ государственнаго человѣка. Весьма возможно, что вмѣсто соединенія онъ часто достигалъ только мирнаго договора, что его договоры часто были не болѣе какъ временныя перемирія; но нѣтъ сомнѣнія по крайней мѣрѣ, что Лейбницъ со всею искренностью стремился *установить гармонію въ духовномъ мірѣ*—ту *гармонію*, первообразъ которой онъ думалъ видѣть въ самой природѣ; и въ этомъ смыслѣ онъ, конечно, былъ первою и высочайшею личностью современнаго просвѣщенія.

1) Ближайшее противорѣчіе, встрѣченное Лейбницомъ было то самое, въ которое былъ погруженъ Спиноза, именно — строй самой новой философіи, которая въ своемъ чисто-механическомъ объясненіи міра рѣзко противопоставляла себя классической древности и схоластикѣ и обнаруживала натурализмъ, не способный понимать въ мірѣ нравственное. Лейбницъ старается освободить новую философію отъ этого противорѣчія, которое

рано бросилось ему въ глаза. Это было противорѣчіе между древними и новыми системами, между понятіями нравствеными и естественными или, употребляя общую формулу, между конечными и дѣйствующими причинами. Лейбницъ ставитъ себѣ задачу примирить Декарта съ Аристотелемъ и съ христіанскимъ богословіемъ. Аристотель и схоластики сходятся въ томъ, что употребляютъ *понятіе цѣли*, которое Декартъ и Спиноза отрицаютъ съ точки зрѣнія естественной или механической причинности. Прежде всего дѣло идетъ о примиреніи этихъ двухъ принциповъ, о такой реформѣ философіи, которая бы снова возвращала права древности и схоластикѣ, воспринимала бы ихъ въ новыя идеи и соглашала бы телеологію съ причинностью, нравственность съ природою. Преобразованная такимъ образомъ философія, которой ищетъ и достигаетъ Лейбницъ, признаетъ за собой силу примирить противоположность природы и нравственности: поэтому она создаетъ *естественную нравственность, естественную религію, естественное богословіе*. Здѣсь открывается новое противорѣчіе, на примиреніе или посредствованіе котораго гармоническій мыслитель употребляетъ все искусство своей философіи, именно—противорѣчіе богословія естественнаго и откровеннаго, философіи и религіи, разума и вѣры. Онъ ищетъ философіи, которая соотвѣтствовала бы, или по крайней мѣрѣ не противорѣчила бы религіи, ищетъ вѣры согласной съ разумомъ: *христіанства, сообразнаго съ разумомъ*, которое именно поэтому и есть универсальное христіанство, стоящее выше сектъ и партій въ религіи и церкви.

Но публичное политическое христіанство раздѣлено на церкви и исповѣданія; римско-католическая церковь враждебно противостоитъ протестантизму, а самый протестантизмъ опять распадается на секты лютеранъ и реформатовъ. Если возможно соединить въ одномъ универсальномъ христіанствѣ враждебныя вѣроученія и религіозныя мнѣнія, то эта высшая истина должна обнаружить вліяніе и на практическія противоположности, на партіи въ общественной религіи, такъ что универсальное христіанство могло бы практически осуществиться въ *универсальной церкви*. Эту универсальную церковь философъ принимаетъ за истинно-католическую, и часто исповѣдуетъ, что въ *этомъ* смыслѣ, конечно весьма отличномъ отъ римскаго католицизма, онъ есть *католическій христіанинъ*. Эта церковь занимаетъ его не только какъ теоретическая, но и какъ практическая задача. Дѣло идетъ уже не о примиреніи понятій и ученій, но о соединеніи партій и религіозныхъ корпорацій и о реформѣ всего христіанскаго міра въ такомъ унитарномъ духѣ. Здѣсь теоретическій мыслитель становится практикомъ, философъ—государственнымъ мужемъ, который приспособляетъ къ обстоятельствамъ свои космополитическія идеи и серьёзно беретъ на себя задачу преодолѣть сопротивляющіяся отношенія дѣйствительности. Реформаторъ философіи, Лейбницъ, съ величайшею ревностью стремится къ тому, чтобы стать реформаторомъ религіи. Цѣль его реформаторской ревности въ той и другой области есть *соединеніе*. Въ одномъ случаѣ онъ ищетъ универсальной философіи, которая бы разрѣшила борьбу системъ; въ другомъ случаѣ универсальную церковь, которая бы соединила различныя исповѣданія и вѣроученія христіанства. *Возсоединеніе* римской и евангелической церкви, католиковъ и протестантовъ, есть первая многообъемлющая цѣль, неутомимо преслѣдуемая имъ съ тою преданностью, какую подобная задача должна была внушать подобному уму; и когда наконецъ онъ встрѣтилъ здѣсь непреодолимыя препятствія отношеній, онъ старается о томъ, что остается еще возможнымъ,—старается достигнуть примиренія партій въ евангелической церкви, т. е. *уніи* лютеранъ и реформатовъ. Противъ величайшаго скептика своего времени, Петра Беля, Лейбницъ защищаетъ согласіе вѣры и разума, естественнаго и откровеннаго богословія, другими словами идею универсальнаго (сообразнаго съ разумомъ) христіанства. Противъ величайшаго католика своего времени, Боссюэта, епископа Meaux, онъ защищаетъ возсоединеніе католиковъ и протестантовъ, какъ *онъ* его понимаетъ, т. е. защищаетъ идею универсальной христіанской церкви.

Его вѣкъ и личное положеніе благопріятствовали этимъ планамъ, хотя и не имѣли достаточно силъ, чтобы осуществить ихъ. Историческое поприще, на которомъ Лейбницъ играетъ свою высокую роль, есть время непосредственно слѣдовавшее

за Вестфальскимъ міромъ, который только-что окончилъ несчастную религіозную войну въ Германіи. Воспоминаніе объ этой гражданской войнѣ, бывшей слѣдствіемъ раздѣленія церкви, должно было заставить смотрѣть на возсоединеніе католиковъ и протестантовъ, какъ на патріотическую задачу, всего же болѣе должно было побуждать евангелическую церковь къ тѣснѣйшему единодушію. Лейбницъ, казалось, и по своимъ идеямъ и по своей судьбѣ, былъ особенно предназначенъ содѣйствовать этой цѣли. Его идеи, въ религіозномъ смыслѣ были универсально христіанскими, въ гражданскомъ отношеніи—рѣшительно патріотическими. Къ этому присоединялось его особенное положеніе, постоянно вызывавшее его на посредничество между религіозно-церковными противоположностями; такъ что задача, которую онъ ставилъ для себя, какъ философъ и государственный человѣкъ, была вмѣстѣ съ тѣмъ тѣснѣйшимъ образомъ связана съ политикою его собственной жизни. Принадлежа по рожденію къ *лютеранскому* исповѣданію, Лейбницъ рано вошелъ въ самыя тѣсныя отношенія съ значительнымъ государственнымъ человѣкомъ, министромъ фонъ-Бойнебургомъ, который былъ обращенный католикъ, и живо интересовался идеею возсоединенія. Къ этой эпохѣ относится первый планъ преобразованія философіи и возсоединенія церкви. Первое свое должностное мѣсто Лейбницъ получаетъ въ *Майнцѣ* изъ рукъ католическаго князя церкви; послѣ долгаго пребыванія въ Парижѣ и Лондонѣ, въ средоточіяхъ европейскаго образованія, судьба приводитъ его ко двору герцога ганноверскаго, который, будучи *обращеннымъ католикомъ*, управлялъ *лютеранскою страною*. Здѣсь начинаются и рушатся его серьёзныя попытки возсоединенія, столкнувшія его съ Пелиссономъ и Боссюэтомъ. Наконецъ его должностное положеніе раздѣлено между *лютераниномъ*, курфирстомъ ганноверскимъ и *реформатомъ*, королемъ прусскимъ, и къ этому времени относятся его стремленія къ уніи относительно евангелической церкви. Лейбницъ составилъ планъ и сколько могъ содѣйствовалъ тому дѣлу уніи, которое сто лѣтъ спустя должно было вступить въ силу въ Пруссіи, вслѣдствіе королевскаго эдикта.

Съ этимъ планомъ возсоединенія христіанства соединялись далекіе политическіе виды. Лейбницъ серьёзно помышлялъ о разрѣшеніи самыхъ крайнихъ историческихъ противоположностей, именно о побѣдѣ христіанскаго міра надъ противостоящимъ ему языческимъ. Торжество христіанства надъ исламомъ казалось его космополитическому духу вмѣстѣ торжествомъ Европы надъ Востокомъ, цивилизаціи надъ варварствомъ и, слѣдовательно, самою дальнею политическою цѣлью просвѣщенія. Вотъ почему онъ съ воодушевленіемъ схватился за идею, бывшею вмѣстѣ тайнымъ мотивомъ первой его поѣздки въ Парижъ, именно—склонить Людовика XIV къ экспедиціи противъ турокъ. Онъ составилъ планъ *завоеванія Египта*, сообщенный и настоятельно рекомендованный Людовику XIV, и имѣвшій также патріотическую цѣль,—увлечь этого славолюбиваго и воинственнаго государя, постоянно грозившаго спокойствію Германіи, на другое поприще дѣяній, болѣе полезное для блага Европы и человѣчества. Но подобная мысль была вовсе не въ духѣ и не въ политикѣ короля. Философу данъ былъ многозначительный отвѣтъ, «что со времени Людовика Святаго священныя войны вышли изъ моды». Спустя столѣтіе, Наполеонъ выполнилъ экспедицію, которая казалась мечтою христіаннѣйшему королю. И англичане даже смѣло утверждали, что идею, планъ и способы своего египетскаго похода Наполеонъ почерпнулъ именно изъ записки Лейбница Людовику XIV. Наполеонъ однако узналъ объ этомъ актѣ позднѣе, когда онъ уже сдѣлалъ то, о чемъ сто лѣтъ назадъ мечталъ одинъ изъ величайшихъ нѣмецкихъ идеологовъ.

Какъ всю жизнь свою, по патріотическимъ и космополитическимъ мотивамъ, Лейбницъ желалъ исполненія воинственнаго египетскаго плана столь же живое участіе принималъ онъ въ мирномъ распространеніи христіанства и образованія. Вотъ почему онъ ободрялъ и защищалъ дѣло *миссіи іезуитовъ* въ Китаѣ. Узкій духъ секты негодовалъ на него за это въ его отечествѣ и выставлялъ космополитическаго мыслителя другомъ іезуитовъ, вовсе не въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ былъ имъ. Въ іезуитахъ, которыхъ онъ защищалъ, Лейбницъ видѣлъ не учениковъ Лойолы, дипломатическихъ исповѣдниковъ, отъявлен-

ныхъ враговъ протестантизма, но мужественныхъ миссіонеровъ христіанства, способниковъ науки между варварами, смѣлыхъ путешественниковъ, которые вмѣстѣ были отличными математиками, астрономами, языковѣдами. Протестантамъ онъ рекомендуетъ то же самое гуманное дѣло миссій. Когда Германъ Августъ Франке проситъ его совѣта относительно реформы народнаго воспитанія, Лейбницъ между прочимъ предлагаетъ ему основать евангелическія миссіонерскія школы, и, такъ какъ онъ сейчасъ же распространяетъ свои взгляды на самыя обширныя отношенія, то онъ выражаетъ желаніе, чтобы подобныя заведенія для протестантскихъ миссій были основаны въ Россіи, гдѣ съ Петромъ Великимъ открылась новая эра, благопріятная европейскому образованію. Съ этимъ монархомъ соединяются его послѣдніе космополитическіе виды, надежда на цивилизацію Востока, и въ интересѣ этой цивилизаціи онъ предлагаетъ свои услуги и идеи великому преобразователю Россіи.

Его политическія идеи и планы имѣютъ тоже самое *гармоническое* направленіе, какъ философскіе и религіозные. Общественнаго блага онъ ищетъ въ согласіи властей; искусство правленія для него состоитъ въ примиреніи партій. Въ интересѣ Германіи онъ желаетъ гармоническаго содѣйствія императорской власти и власти князей; въ интересѣ Англіи, въ которой наслѣдство трона перешло въ ганноверскій домъ, онъ рекомендуетъ королю и его министрамъ править, сообразно съ государственными учрежденіями, въ духѣ націи и благоразумнымъ посредничествомъ примирять противоположныя партіи *тори* и *виговъ*. Его совѣтъ остался безъ послѣдствій. Ему отказали въ просьбѣ—перевести его въ Лондонъ; и въ то время, когда Лейбницъ, лучше знавшій Англію, чѣмъ ее знало новое правительство, могъ бы имѣть практическое вліяніе на ея управленіе, онъ былъ принужденъ писать въ Ганноверѣ исторію брауншвейгскаго дома. Онъ чувствовалъ столько же необходимость политическихъ реформъ, какъ и церковныхъ, и былъ можетъ быть изъ первыхъ, имѣвшихъ великое предвидѣніе, что будущему Европы грозитъ всеобщая *революція*, если новая государственная жизнь не обновитъ старыхъ формъ. «Я нахожу, — говоритъ онъ въ своихъ *новыхъ опытахъ* *о человѣческомъ разумѣ*,—что мнѣнія, граничащія съ извѣстнаго рода необузданностью, приготовляютъ все къ *общей революціи, грозящей Европѣ*, и совершенно разрушаютъ все, что еще остается въ мірѣ отъ великодушныхъ чувствъ древнихъ грековъ и римлянъ, предпочитавшихъ любовь къ отечеству и заботу о потомствѣ—имуществу и самой жизни. Эти public spirits, какъ ихъ называютъ англичане, необыкновенно убываютъ; они уже не въ модѣ и будутъ исчезать все больше и больше, если ихъ не поддержитъ истинная мораль и *религія, внушаемая намъ самимъ естественнымъ разумомъ*. Надъ любовью къ отечеству шутятъ, и осмѣиваютъ тѣхъ, кто заботится объ общемъ. Если какой-нибудь благомыслящій человѣкъ заговоритъ о томъ, что скажетъ потомство, ему отвѣчаютъ: alors comme alors! Если эта эпидемическая болѣзнь духа пройдетъ, то можетъ быть будутъ предъупреждены эти бѣдствія; но если она будетъ все больше и больше увеличиваться, то провидѣніе исправитъ человѣчество самою революціею, которая отъ нея произойдетъ; потому-что, что-бы ни происходило—*въ цѣломъ всегда все обращается къ лучшему*». Справедливо замѣчаетъ позднѣйшій біографъ Лейбница, что «въ силу живаго участія, съ которымъ Лейбницъ, начиная съ начала XVIII столѣтія и до смерти своей, обращался къ общественнымъ интересамъ Англіи, онъ былъ представителемъ уже всего этого столѣтія, его стремленій и желаній политическаго возрожденія Европы; уже съ средины XVIII вѣка, со временъ Монтескьё, на Англію смотрѣли какъ на твердую точку, какъ на примѣръ и образецъ государства, котораго устройство и благоуспѣяніе основываются на развитіи общественной жизни и гражданской свободы.»

2) Такимъ образомъ стремленіе къ соглашенію противоположностей и къ универсальности составляетъ въ высшей степени выдающуюся черту въ характерѣ нашего философа. Онъ обнимаетъ величайшія отношенія и движется по обширнѣйшимъ горизонтамъ. Отъ системъ философіи этотъ универсальный, постоянно соглашающій и озаряющій умъ распростирается на отношенія религій, государствъ и частей свѣта. Горизонтъ его идей объемлетъ широкое царство исторіи и связываетъ отдаленное

прошедшее съ отдаленнымъ будущимъ. Этотъ умъ примиряетъ Аристотеля съ Декартомъ и Спинозою, образуетъ уже первыя передовыя понятія критической философіи и вмѣстѣ предчувствуетъ европейскую революцію. Дѣйствительно, говоря его словами, онъ «chargé du passé et gros de l'avenir» (обремененъ прошедшимъ и чреватъ будущимъ): Но его дѣятельность всего живѣе, и его успѣхи всего счастливѣе въ родной и своей для него стихіи самой *науки*. Лейбницъ есть въ полномъ смыслѣ слова *универсальный геній науки*. Никогда со времени Аристотеля не соединялась въ одной головѣ подобная полнота и геніальность знанія. Его наука по профессіи есть *юриспруденція*; онъ проникаетъ ее своими реформаторскими идеями; собственный его геній есть *философія*; онъ съ основательною ученостью овладѣваетъ всею ея исторіею и самую философію преобразуетъ въ новомъ духѣ. Съ любовью и оригинальностью онъ занимается *физикою, механикою, математикою*; въ этихъ наукахъ, которымъ принадлежало господство въ ту эпоху, онъ нетолько свой, онъ двигатель и изобрѣтатель. Физика получаетъ отъ него новые толчки и принципы; въ механикѣ онъ открываетъ новые законы движенія, вступающіе въ борьбу съ законами Декарта; въ математикѣ онъ оспариваетъ у Ньютона изобрѣтеніе дифференціальнаго метода, и, если бы даже его независимость въ этомъ случаѣ не была вполнѣ достовѣрна, какъ она есть на самомъ дѣлѣ, то всѣ и даже противники принимаютъ однако вполнѣ, что Лейбницъ, первый философъ и метафизикъ своего времени былъ вмѣстѣ и первымъ математикомъ послѣ Ньютона. Довольно того, что онъ могъ оспаривать у такого человѣка какъ Ньютонъ первенство одного изъ величайшихъ человѣческихъ изобрѣтеній; что вообще могло сдѣлаться сомнительнымъ, кто изъ нихъ двухъ былъ выше: Ньютонъ или Лейбницъ! Англійскій король бывшій вмѣстѣ курфирстомъ ганноверскимъ, говорятъ, сказалъ: «считаю себя счастливымъ, что владѣю двумя государствами, изъ которыхъ въ одномъ могу назвать своимъ подданнымъ Лейбница, а въ другомъ Ньютона». Юристъ, философъ, физикъ, математикъ первой степени, онъ вмѣстѣ дипломатъ, публицистъ, политикъ, историкъ и библіотекарь. Въ Парижѣ онъ разомъ занимается планомъ войны для Людовика XIV, математикою, механическими проектами и дипломатическими переговорами. Въ Ганноверѣ его одновременно занимаютъ горное дѣло, геологія, національная экономія, монетное дѣло и государственныя бумаги въ интересѣ его государя. Во всѣхъ случаяхъ онъ самодѣятеленъ, проницателенъ, изобрѣтателенъ; онъ является буквально повсюду и,— что всего болѣе его отличаетъ,—вездѣ онъ тотъ же философскій, въ самомъ разсѣяніи сосредоточенный и владѣющій собою умъ. За что онъ ни возьмется, все онъ оплодотворяетъ новыми идеями; все, даже самое мелкое, онъ умѣетъ сдѣлать значительнымъ и интереснымъ посредствомъ самаго способа разсматриванія; онъ не теряясь погружается въ разнороднѣйшіе предметы; онъ дробитъ свою дѣятельность, но каждый осколокъ носитъ форму его ума.

3) Лейбницъ тщетно старался соединить религіозныя исповѣданія въ одну универсальную церковь. Сила отношеній и нетерпимость частныхъ умовъ разрушили здѣсь его далеко простиравшіеся планы реформы. Лучшимъ успѣхомъ должно было сопровождаться примѣненіе организирующей идеи соединенія къ наукамъ; потому что науки, по крайней мѣрѣ по своей природѣ, болѣе обходительны, чѣмъ исповѣданія. Организовать науки значитъ собрать ихъ сокровища, чтобы предохранить отъ потери ихъ прошедшее и его результаты, и соединить ихъ представителей, чтобы въ живомъ взаимномъ сношеніи различныя науки размѣнивались, дополнялись, оплодотворялись одна другою, и тѣмъ самымъ ускоряли свои успѣхи и свое распространеніе. Собраніе лучшихъ книгъ и общество первыхъ ученыхъ по каждому предмету, *библіотеки* и *академіи*—вотъ необходимыя средства, для того чтобы соединить науки. Этимъ учрежденіямъ Лейбницъ посвящаетъ самый усердный свой интересъ и самую успѣшную свою практическую дѣятельность. Онъ былъ библіотекаремъ въ *Ганноверѣ* и *Вольфенбюттелѣ*; онъ былъ основателемъ и президентомъ *первой нѣмецкой академіи въ Берлинѣ*. Послѣдніе годы жизни философа заняты устройствомъ этой академіи и планами другихъ академій. Будучи своимъ во всѣхъ наукахъ, находясь въ личныхъ отношеніяхъ со всѣми значительными учеными, Лейбницъ былъ именно созданъ для основанія и устройства

академій. Фридрихъ Великій говорилъ о немъ: *«онъ одинъ представляетъ цѣлую академію»*. Онъ даетъ первый толчекъ и планъ для основанія академій въ *Дрезденѣ*, *Вѣнѣ*, *Петербургѣ*. Въ *Римѣ* онъ составилъ даже дерзкій планъ, — введеніемъ естественноисторическихъ занятій превратить итальянскіе монастыри такъ сказать въ академическіе приходы. Не простыя собранія или конференціи ученыхъ, нѣтъ, Лейбницъ замышляетъ въ самомъ широкомъ маштабѣ настоящія *республики ученыхъ, научныя государства*. Болѣе всего онъ имѣетъ въ виду историческія и физическія науки, имѣющія за себя практическую пользу. Въ своемъ планѣ для Вѣны онъ съ академіею соединяетъ театръ природы и искусства, всѣ учрежденія, которыя служатъ средствомъ или предметомъ для научныхъ наблюденій: библіотеки, которыя особенно должны имѣть въ виду лучшую новую литературу, кабинеты для монетъ, моделей, антиковъ, машинъ, астрономическую обсерваторію, лабораторію, минералогическія и ботаническія собранія, словомъ—все государственное хозяйство республики ученыхъ. Результаты всѣхъ современныхъ изысканій здѣсь должны быть повѣряемы, утверждаемы и энциклопедически сообщаемы. Эта *энциклопедическая* редакція наукъ составляетъ одну изъ главныхъ задачъ академіи. Только такимъ путемъ наука изъ разсѣянныхъ лукубрацій отдѣльныхъ ученыхъ переходитъ въ состояніе общественнаго образованія и истина становится общимъ достояніемъ.

Можетъ быть возможно найти средство, которое сдѣлало бы сообщеніе научныхъ истинъ легче, вѣрнѣе, общѣе, чѣмъ теперь, когда это сообщеніе связано съ идіомомъ особого устнаго и письменнаго языка. Нужно было бы изобрѣсти *письмо*, которое выражало бы не языкъ, а непосредственно самыя мысли, обозначало бы не слова, а непосредственно самыя понятія. Нашъ письменный языкъ не есть прямой языкъ, потому что онъ представляетъ знаки для словъ, которыя сами суть знаки вещей. Письменное выраженіе мысли здѣсь посредствуется словомъ и, какъ самое это слово, не имѣетъ точности и принадлежитъ особенному идіому. Вопросъ въ томъ, нельзя ли найти на мѣсто такого *не прямого словеснаго письма — прямое письмо мыслей*,

которое избѣгало бы окольнаго пути черезъ языкъ и слѣдовательно дѣлало бы возможнымъ такое сообщеніе мыслей и наукъ, въ которомъ устранялись бы всѣ трудности словеснаго пониманія и которое было бы сразу ясно всякому мыслящему. Подобная гіероглифика мыслей была бы дѣйствительною signatura rerum, которой древніе искали по примѣру Пиѳагора въ *символически-мистическихъ числахъ*, и о которой особенно много мечтали *каббалисты*. По баснословному сказанію есть языкъ, который выражаетъ не наши представленія о вещахъ, а непосредственно природу самыхъ вещей. Подобный языкъ, который Яковъ Бёмъ называетъ *языкомъ природы*, по словамъ нѣкоторыхъ былъ будто бы языкомъ первыхъ людей (lingua adamica) и былъ переданъ имъ прямо самимъ Богомъ. У насъ дѣло идетъ не объ изобрѣтеніи такого чуднаго языка, а о *письмѣ*, которое вмѣсто слова, т. е. знака мыслей, обозначало бы самыя мысли: которое было бы непосредственнымъ истокомъ мыслей. Если бы можно было найти такое письмо, то ясно, что границы народныхъ языковъ не были бы уже препятствіемъ въ обмѣнѣ научныхъ идей, что выраженіе человѣческихъ наукъ было бы также универсально, какъ самыя науки, что міровая мудрость могла бы излагаться и распространяться въ *міровомъ письмѣ* или въ *пасиграфіи*. Въ самомъ дѣлѣ самыя точныя науки имѣютъ подобныя формулы или *знаки понятій* и потому въ своемъ письменномъ выраженіи независимы отъ особеннаго народнаго языка. Таковы — ариѳметическіе и алгебраическіе знаки въ математикѣ. Почему бы и вся человѣческая наука не могла бы быть сообщаема стольже независимо отъ особеннаго языка, какъ сообщается математика, къ очевиднѣйшей выгодѣ въ точности и въ распространеніи? Задача міроваго письма разрѣшена, какъ скоро всѣ науки послѣдуютъ примѣру математики, какъ скоро могутъ быть найдены знаки, которые столь же точно означаютъ *всѣ* понятія, какъ ариѳметическія и алгебраическія выраженія означаютъ числа и величины. Тогда всѣ научныя истины выражались бы столь же понятно, съ такой же точностью могли бы быть контролируемы и повѣряемы, какъ теперь математическія истины. Нужно было бы отыскать простѣйшія, элементарнѣйшія

понятія, какъ-бы *мысленный алфавитъ*, опредѣлить для нихъ знаки, долженствующіе быть общепринятыми и тогда, смотря потому, какъ будутъ сопоставлены эти знаки, ими будутъ непосредственно выражаться сложныя понятія, положенія, сужденія, умозаключенія; такимъ точно-опредѣленнымъ способомъ могъ бы быть представленъ весь ходъ научной операціи. Эта задача занимала Лейбница въ теченіе всей жизни. Она принадлежитъ къ самымъ раннимъ его планамъ и занимаетъ его непрерывно, какъ постоянная, любимая мысль. Между тѣмъ природа самаго предмета такова, что задача не могла быть разрѣшена, т. е. недостаетъ условій, при которыхъ единственно была бы возможна такая *всеобщая характеристика* или пасиграфія. Вопервыхъ, всѣмъ наукамъ должна бы быть свойственна наглядная очевидность математики, чего на самомъ дѣлѣ *нѣтъ*; вовторыхъ всѣ науки должны бы были быть такъ разработаны и сведены на послѣднія понятія, чтобы всѣ ихъ открытія и истины представляли только комбинаціи этихъ понятій,—что также мало согласуется съ даннымъ состояніемъ наукъ. Научная дѣятельность не есть одна только комбинація обработанныхъ понятій, чѣмъ она была бы при возможности такого всемірнаго письма; и эти понятія, если бы они были и совершенно обработанны, не имѣютъ математической наглядности, а потому и письменной сигнатуры, которою математика обязана только наглядности своихъ отвлеченій. Лейбницъ-математикъ, по-видимому, увлекъ Лейбница-философа къ задачѣ пасиграфіи, и стремящійся къ универсальности духъ послѣдняго былъ благосклоненъ проекту, который имѣлъ въ виду устранить столько трудностей для всемірнаго просвѣщенія и способствовать распространенію идей кратчайшимъ путемъ. Исканіе всемірнаго письма, для того чтобы вытѣснить народные языки изъ взаимнаго сношенія наукъ—есть стремленіе принадлежащее къ интереснѣйшимъ характернымъ чертамъ философа и можетъ быть есть самый характеристическій знакъ того, какъ далеко простиралъ свои универсальные планы этотъ всесоединяющій умъ.

—

III.

Универсальность въ плодотворномъ смыслѣ посредничества, примиряющаго то, что противоположно и соединяющаго то, что различно, повсюду составляетъ главную цѣль его многотрудной и неутомимой ревности. Въ этомъ духѣ онъ ищетъ новой *универсальной философіи*, *христіанства*, сообразнаго съ разумомъ, *церкви*, соотвѣтствующей такому христіанству; способствуетъ всеобщей *цивилизаціи*, устраиваетъ *библіотеки*, основываетъ *академіи* и рядомъ съ этимъ постоянно занятъ изобрѣтеніемъ *всемірнаго письма*. А корень, изъ котораго какъ-бы растетъ это многовѣтвистое направленіе ума, основная мысль во всѣхъ этихъ стремленіяхъ—лежитъ, говоря однимъ словомъ, въ самомъ *просвѣщеніи*, которое ничего не опускаетъ изъ виду, всѣмъ интересуется, стремится все разъяснить и освѣтить. Первое условіе просвѣщенія въ томъ, что просвѣщеніе *объясняетъ*. Только тогда, когда философія станетъ объясненіемъ вещей во всеобемлющемъ, ничего не исключающемъ духѣ, только тогда она можетъ быть названа *просвѣщеніемъ* въ настоящемъ смыслѣ этого слова. Такого всеобъемлющаго, универсальнаго духа не достаетъ міробъясненіямъ новой философіи *до* Лейбница; системы Декарта и Спинозы противорѣчатъ историческимъ временамъ и исключаютъ ихъ, потому что отрицаютъ понятія древности и схоластики; точно также они противорѣчатъ нравственному міру и исключаютъ его, потому что отрицаютъ понятія цѣлей, которыми только и могутъ быть объяснены цѣлесообразныя и нравственныя силы. Именно потому, что эта философія необходимо должна оставлять темнымъ столь многое въ исторіи и въ природѣ, она сама въ себѣ еще не просвѣщена и потому неспособна произвести міропросвѣщеніе. Такое просвѣщеніе впервые основывается Лейбницомъ, который сдѣлалъ новую философію универсальною, примиряя прежнія системы съ новыми, естественныя понятія съ нравственными и такъ искусно утончая и распространяя свѣтъ разума, что онъ *просвѣтительно* проникаетъ естественный и нравственный міръ и озаряетъ все для всѣхъ. Она господствуетъ надо-всѣмъ періодомъ *нѣмецкаго про-*

священія, которое отличается (къ большой своей выгодѣ, какъ мы думаемъ) отъ современнаго ему англійско-французскаго именно тѣмъ, что хотя оно менѣе смѣло въ отрицаніи, но гораздо шире, дальновиднѣе, основательнѣе въ объясненіи вещей, никакъ не будучи отъ этого менѣе чуждо предразсудковъ. Предразсудокъ скорѣе на сторонѣ тѣхъ, которые не устаютъ упрекать нѣмецкое просвѣщеніе въ нравственныхъ стремленіяхъ и считаютъ натуралистическій духъ англичанъ и французовъ болѣе просвѣщеннымъ и свободнымъ. Они имѣютъ при этомъ въ виду нѣкоторыя плоскія разсужденія, невѣжественно принимаемыя ими за очень характеристическія проявленія нашего просвѣщенія и не знаютъ того, что̀ значила въ тотъ періодъ естественная мораль, откуда она произошла и къ чему направлялась; они не знаютъ, что она основана была Лейбницомъ и пришла къ Канту. Естественная мораль составляетъ фокусъ этого просвѣщенія. Если бы въ нѣмецкомъ просвѣщеніи не соединились естественныя и моральныя понятія, то можно бы прямо утверждать, что никогда изъ нѣмецкаго просвѣщенія не могъ бы выйти основатель критической философіи: потому что между *чистымъ натурализмомъ Спинозы* и *чистымъ морализмомъ Канта естественная мораль* образуетъ непрерывно связующій переходъ: она есть плодотворное звено, которымъ посредствуется противоположность догматической и критической философіи. Чтобы измѣрить величіе и весь геній этого переходнаго періода, нужно взять за масштабъ не Вольфа, вольфіанцевъ и Николаи, какъ это всегда дѣлаютъ, а Лейбница и Лессинга; потому что настоящимъ отцомъ нѣмецкаго просвѣщенія былъ Лейбницъ, а величайшимъ потомкомъ его былъ Лессингъ.

Въ характерѣ Лейбница воплощенъ геній этого посредствующаго просвѣщенія. Неутолимую жажду знанія, возбуждающую въ немъ интересъ ко всему, онъ соединяетъ съ проницательнымъ умомъ, который все изслѣдуетъ. Что ни воспринимаетъ онъ извнѣ, все передумывается имъ самимъ и превращается въ его полнѣйшую собственность. Онъ учится у другихъ, поучая самъ себя. Всякое изученіе становится въ немъ самопоученіемъ: онъ вмѣстѣ и ученый *полигисторъ* и совершенный *самоучка*

(автодидактъ). Его ученость есть самопросвѣщеніе. Образовательные матеріалы, отовсюду собираемые имъ съ трудолюбіемъ пчелы, становятся въ его духѣ плодотворными зернами новыхъ идей, развиваемыхъ имъ съ геніальностью самобытнаго мыслителя. Изслѣдованіе есть его *талантъ*; упражненіе въ этомъ талантѣ для него столько же легко, какъ и необходимо. Для него отъ природы невозможно то, что для большей части людей отъ природы всего удобнѣе и легче: *изучать не изслѣдуя*. Онъ замѣчаетъ самъ о себѣ: «не многіе такого характера какъ я: *все легкое для меня трудно, напротивъ все трудное легко*».

Имѣя постоянно въ виду свое самообразованіе, онъ умѣетъ пользоваться всѣмъ; и такъ какъ въ его глазахъ нѣтъ ничего абсолютно извращеннаго и фальшиваго, то онъ у всѣхъ находитъ что-нибудь, изъ чего можетъ извлечь пользу, и ошибки другихъ проходятъ у него почти незамѣченными. Онъ слишкомъ геніаленъ, слишкомъ универсаленъ, чтобы стать критическимъ. Его геніальность дѣлаетъ его равнодушнымъ къ недостаткамъ другихъ; собственная выгода, которой онъ вездѣ ищетъ, не даетъ ему видѣть чужихъ убытковъ; и если онъ замѣчаетъ ихъ, то судитъ снисходительно, какъ умъ просвѣщенный объ умахъ зараженныхъ предразсудками, какъ великій о маломъ, которое при всѣхъ своихъ слабостяхъ и недостаткахъ не должно оставаться безплоднымъ и безполезнымъ. Эта мягкость сужденія, безъ сомнѣнія равняющаяся недостатку критической остроты взгляда, составляетъ выдающуюся черту въ характерѣ Лейбница, отличающую его отъ Лессинга и дающую ему сходство съ Гёте, у котораго подобный способъ сужденія проистекалъ изъ подобнаго же настроенія духа. Великіе геніи рѣдко бываютъ строгими цензорами. Они слишкомъ заняты собою самими, для того чтобы упорно налегать на то, что дѣлаютъ другіе; при универсальномъ духѣ, который ничего не желалъ бы исключать, нѣкоторый величавый эгоизмъ побуждаетъ такихъ геніевъ быть кроткими въ отношеніи къ другимъ и смягчаетъ ихъ сужденія. Для нихъ, какъ для царей, легко быть любезными. «*Я не пренебрегаю почти ничѣмъ*», говоритъ самъ о себѣ Лейбницъ, «и нѣтъ человѣка менѣе критическаго, чѣмъ я. Странно сказать: я

одобряю почти все, что ни читаю; потому что хорошо знаю какъ различно могутъ быть понимаемы вещи, и такимъ образомъ; когда я читаю, мнѣ приходитъ на умъ многое, что служитъ къ защитѣ и оправданію автора. Поэтому рѣдко случается, чтобы при чтеніи что-нибудь мнѣ непонравилось, хотя одно мнѣ пріятно болѣе, а другое менѣе. *Отъ природы настроеніе моего ума таково, что въ сочиненіяхъ другихъ я скорѣе ищу собственной пользы, чѣмъ чужихъ недостатковъ.* Я мало расположенъ отыскивать и читать полемическія сочиненія».

И тоже самое душевное настроеніе отражается въ крупныхъ и мелкихъ чертахъ нравственнаго характера Лейбница. Духъ посредничества дѣлаетъ его *терпимымъ* въ отношеніи къ взглядамъ другихъ, противоборствующимъ его взглядамъ. Будучи мягокъ въ отношеніи къ чужимъ ошибкамъ, онъ терпѣливъ въ отношеніи къ чужимъ мнѣніямъ. Эта терпимость у него не есть предвзятый долгъ, чѣмъ она стала въ школѣ просвѣщенія; она не есть также равнодушіе, чѣмъ она была у многихъ,—равнодушіе, охотно уклоняющееся отъ борьбы мнѣній; у Лейбница она есть дѣйствительный талантъ, естественное свойство, никогда непокидающее его въ борьбѣ съ чужими идеями. Только ожесточенный, исключительный, ограниченный духъ партіи для него противенъ. Нѣтъ ничего, чтобы болѣе возмущало универсальный умъ посредствующаго мыслителя, его терпимый характеръ, какъ *секта*, противодѣйствующая всякому развитію, выходящему за обыкновенную границу. Секты могутъ существовать и могутъ быть терпимы, но онѣ не должны господствовать. Тамъ гдѣ господствуютъ секты, духовная жизнь приходитъ въ застой. Вотъ почему развитіе духа сектъ справедливо кажется философу жесточайшимъ врагомъ гуманности и образованія, и этотъ врагъ всего противнѣе ему тамъ, гдѣ онъ всего менѣе долженъ присутствовать, въ наукѣ и въ религіи. Въ цеховыхъ философскихъ школахъ его времени, именно у окрѣпшихъ въ секту картезіанцевъ, которые духъ свободнаго изслѣдованія подчинили слову учителя, передъ нашимъ Лейбницомъ столь же разительно выступало стѣсненіе науки, какъ въ господствовавшихъ тогда религіозныхъ партіяхъ стѣсненіе истиннаго, сообразнаго съ разу-

момъ христіанства. Что подъ гнетомъ секты умы ограничиваются и теряютъ научную любовь къ истинѣ, это еще самое меньшее зло. Опытъ научаетъ, что и нравственныя чувства портятся при такомъ господствѣ и что въ политикѣ сектъ изъ клеветы и недобросовѣстности постоянно дѣлается добродѣтель. Это столько же справедливо въ отношеніи къ какой-нибудь религіозной партіи, жаждущей преслѣдованія, какъ и въ отношеніи къ послѣдней литературной award кликѣ. Отвращеніе къ этому стоячему, безплодному, безнравственному духу, неизбѣжно сопровождающему гнетъ сектъ, опирается на пониманіи истиннаго просвѣщенія, и столь же ярко обнаруживается въ Лейбницѣ, какъ и въ Лессингѣ. Оно составляетъ какъ-бы фамильное сходство въ этихъ двухъ величайшихъ характерахъ нашего просвѣщенія. И если нужно искать въ жизни ихъ обоихъ трагическаго мотива, то онъ заключается именно *въ противоположности ихъ универсальнаго духа господству сектъ*, въ чемъ бы оно ни обнаруживалось; въ *этомъ* состояло то столкновеніе, котораго Лейбницъ не могъ избѣжать, не смотря на всю свою тактику; въ которомъ болѣе мужественно велъ борьбу Лессингъ, и которое въ обоихъ должно было горько отзываться. При концѣ своей жизни, посвященной человѣчеству, они остались одинокими и почти поникнутыми, потому что были подозрительны для духа сектъ. У протестантовъ Лейбницъ считался то за обращеннаго въ католицизмъ, то за друга іезуитовъ; а іезуиты, когда имъ не удались многократныя попытки обращенія, прозвали его *индифферентистомъ*. Наконецъ обѣ стороны сошлись въ томъ, что Лейбницъ — человѣкъ *невѣрующій* и, какъ расказываютъ, на одной изъ лютеранскихъ проповѣдническихъ каѳедръ имя Лейбница было передѣлано въ плоско-нѣмецкое Löwenix, которое значитъ тоже, что «Glaubt Nichts» (ни во что невѣритъ). Даже по смерти—его преслѣдовалъ озлобленный духъ секты. Во время своей жизни онъ представилъ слишкомъ мало доказательствъ церковнаго благочестія; поэтому мертвецу было отказано въ обыкновенныхъ знакахъ участія и въ послѣднихъ религіозныхъ обрядахъ. Онъ былъ погребенъ безъ почетныхъ церемоній; ни одинъ духовный не слѣдовалъ за его гробомъ.

Между тѣмъ въ жизни Лейбница этотъ трагическій моментъ большаго вѣса не имѣлъ. Онъ проявился слишкомъ поздно, такъ что не могъ разстроить или даже заразить горечью характеръ, созрѣвшій въ счастливомъ и богатомъ житейскомъ опытѣ. Гармонія міроваго порядка, эта глубочайшая мысль его системы и его жизни, была постоянно ему присуща; онъ зналъ, что мучительныя противорѣчія, безпокоющія насъ въ данную минуту, суть ни что иное, какъ преходящіе диссонансы, не нарушающіе великаго согласія вещей. Онъ вообще не любилъ трагическихъ столкновеній. Его міросозерцаніе было родственно съ духомъ юмора, потому что оно было *счастливо*, и счастливый покой составлялъ основной тонъ его душевнаго настроенія. Въ связи вещей онъ понялъ вѣчную необходимость, и образъ его чувствъ согласовался съ этимъ понятіемъ. Въ этомъ состоитъ характеристическая черта истиннаго мудреца, общая у него со Спинозою. Но міровой законъ открывался его духу не въ вѣчномъ уничтоженіи, а въ вѣчномъ сохраненіи вещей; міровой порядокъ по его собственному прекрасному выраженію, состоитъ въ *счастливой, свѣтлой необходимости*, потому что допускаетъ и даруетъ единичной жизни свободную игру ея силъ и радостное самочувствіе ея бытія. Необходимость являлась ему «облеченною въ грацію»; она была подобна чуждому зависти божеству, тогда какъ у Спинозы, если останемся при томъ же сравненіи, она имѣла видъ завистливой судьбы, одинаково уничтожающей всѣ вещи. Такое созерцаніе счастливаго міроваго порядка, удовлетворяющаго собою человѣка, должно было вмѣстѣ и возвысить и просвѣтлить душу философа. Онъ долженъ былъ соединять строгость мудрости съ довольнымъ самочувствіемъ и свѣтлымъ наслажденіемъ міромъ. И дѣйствительно, Лейбницъ понималъ это великое искусство жизни. Все человѣческое вѣдѣніе онъ направлялъ въ его совокупности къ познанію вѣчнаго. Безъ этого строгаго отношенія богатство познаній казалось ему преходящимъ благомъ, имѣющимъ случайную цѣнность. Житейскій опытъ, знаніе свѣта и книжную ученость, если все это не проникнуто духомъ философіи, Лейбницъ превосходно сравнивалъ съ описаніемъ города Лондона, которое полезно только до тѣхъ

поръ, пока кто живетъ въ Лондонѣ. Облагороженіе человѣческой жизни онъ считалъ высшею цѣлью науки и искусства. Онъ понималъ серьёзное значеніе театра и комедіи. Когда въ Парижѣ въ концѣ XVII столѣтія происходила сильная борьба со стороны теологовъ противъ сцены, по тому поводу, что одинъ изъ театинцевъ хотѣлъ допустить актеровъ къ пріобщенію, Лейбницъ защищалъ художниковъ въ колкой эпиграммѣ, посвященной «docteurs anticomédiens». «Понимаете ли вы, восклицалъ онъ, обращаясь къ зелотамъ, что въ нашъ вѣкъ Мольеръ можетъ назидать людей также хорошо, какъ и вы? Порокъ чувствуетъ острую шутку поэта и скрывается. Чтобы преобразовать Францію, нужны или комедіи, или драгонады!»

При столь счастливомъ міросозерцаніи, умѣвшемъ сочетать строгость съ игрою жизни, его душа была недоступна печальнымъ аффектамъ, разстроивающимъ гармоническую жизнь. Образъ его чувствъ былъ свѣтелъ и твердъ, не будучи холоднымъ. *Сантиментальность* была ему чужда; *филантропія* составляла основную черту его чувствъ и вмѣстѣ законъ его ѳики. Въ такомъ дѣйствіи на душевное настроеніе Лейбница убѣжденія его философіи были поддерживаемы самою жизнью, исполненною непрерывныхъ занятій и плановъ, и не оставлявшею ему времени для безплодныхъ ощущеній. Въ самомъ дѣлѣ, въ душѣ менѣе дѣятельной, болѣе чуждой и удаленной отъ міра, лейбницевская философія своимъ взглядомъ на природу и своими филантропическими положеніями можетъ также легко возбудить или развить сантиментальную страсть, какъ она подавляла ее въ собственной душѣ философа. Первообразъ гётевскаго Вертера, молодой Іерузалемъ, былъ, какъ извѣстно, ревностнымъ приверженцемъ лейбницевской философіи и ея твореній. Итакъ, не философія, а только дѣятельная жизнь могла развить въ характерѣ Лейбница счастливую твердость и предохранить его отъ сантиментальныхъ аффектовъ? Безъ сомнѣнія! Но такая преисполненная жизнь болѣе соотвѣтствуетъ духу этой философіи, чѣмъ жизнь недѣятельная; такая жизнь образуетъ необходимую черту въ характерѣ философіи; недостатокъ такой черты былъ бы для насъ разительно замѣтенъ, оставлялъ бы

большой пробѣлъ. Безъ жизни полной труда такое міросозерцаніе, какъ лейбницевское, повергнетъ одинаково настроенную душу въ дисгармонію съ самой собою и тѣмъ горче вызоветъ въ ней чувство одиночества.

IV.

Но великое въ мірѣ никогда не бываетъ безъ малаго,—и рѣже всего въ человѣческой индивидуальности; именно при наиболѣе характеристичной особенности превосходныя добродѣтели постоянно сопровождаются сродными имъ слабостями. Мы не хотимъ опустить этихъ тѣней въ изображеніи характера нашего философа. То величавое своекорыстіе, которое руководитъ Лейбницемъ въ его автодидактическомъ образованіи, которое всюду разсчитываетъ на собственную выгоду и изъ-за нея почти забываетъ чужіе недостатки,—въ практической жизни иногда умаляется до личнаго интереса, почти равняющагося мелкому своекорыстію. Онъ любитъ расположеніе великихъ міра сего, и потеря этого расположенія огорчаетъ его. Это легко понять изъ привычекъ жизни, рано привыкшей къ такому расположенію и почти постоянно бывшей въ зависимости отъ него. Честолюбіе Лейбница хлопочетъ о мѣстахъ, которыя скорѣе придаютъ внѣшній блескъ его особѣ, чѣмъ соотвѣтствуютъ его уму. Говорятъ, что онъ былъ доступенъ лести и не легко выносилъ личное противорѣчіе. Такъ неправильны и однако же такъ послѣдовательны бываютъ великіе характеры! Вмѣстѣ съ мягкостью и терпимостью въ важныхъ вещахъ, доходящею до *высокомѣрія*, въ Лейбницѣ соединялось нѣкоторое раздражительное упрямство и легко затрогиваемая воспріимчивость. Одно и то же сильно развитое самочувствіе въ первомъ случаѣ обнаруживалось въ своей увѣренности и силѣ, во второмъ—въ своей естественной слабости. Изъ того же источника проистекаютъ—снисходительная пощада ошибокъ другихъ, и живая, почти холерическая воспріимчивость мелкихъ раздраженій. Безъ сомнѣнія, человѣческій эгоизмъ столь же недѣлимъ и всепроникающъ, какъ и самая душа. Кто въ наукѣ умѣетъ съ такимъ геніемъ какъ Лейбницъ преслѣдовать

собственную выгоду, тотъ легко внесетъ и въ обыкновенную жизнь нѣкотораго рода *своекорыстное* расположеніе, которое кажется намъ только потому хуже, что обращено на худшіе и меньшіе предметы. Но это тотъ же характеръ, та же forma substantialis индивидуальности, только оттиснувшаяся на веществѣ обыкновенной человѣчности. Онъ искалъ матеріальныхъ выгодъ, королевскихъ пенсій можетъ быть больше, чѣмъ ему было нужно; но надо прибавить, что изъ этихъ источниковъ онъ и почерпалъ свое содержаніе: потому что онъ былъ бѣденъ и ученые труды его не приносили ему ничего.

Его работы, особенно же философское зданіе его ученія, естественнымъ образомъ должны были пострадать отъ полипрагмозины его жизни. Если онъ умѣлъ въ неутомимой и непрерывной дѣятельности все соединять съ своимъ универсальнымъ геніемъ, то докончить онъ могъ при этомъ только немногое. Въ этомъ заключается темная сторона его философскаго дѣла. Два человѣческихъ вѣка были не въ состояніи заключить многообъемлющее, громадное содержаніе въ отчетливую форму системы. Такимъ образомъ формою системы остается *фрагментъ, скицъ, очеркъ*, и эти очерки разсѣяны то въ *статьяхъ*, то въ *письмахъ*. Только нѣкоторыя, немногія части выполнены основательнѣе, но и это выполненіе опредѣляется скорѣе случаемъ, чѣмъ намѣреніемъ. То онъ хочетъ опровергнуть противоположное мнѣніе, то поучать кого-нибудь или устранить предлагаемыя сомнѣнія. Часто *разговоры* даютъ поводъ къ философскому сочиненію и самая разговорная форма въ легчайшемъ, непринужденнѣйшемъ видѣ иногда переносится въ письменный строй его философскихъ мыслей. Удивительно съ какою легкостью, съ какою малою тратою искусства и труда Лейбницъ набрасываетъ свои глубокомысленнѣйшія идеи; часто кажется, что онъ ихъ разсказываетъ какъ простой случай. Почти всѣ его философскія произведенія, подобно гётевскимъ стихотвореніямъ, суть *сочиненія на случай*. По случаю опыта Локка о человѣческомъ умѣ Лейбницъ дѣлаетъ замѣтки на то, съ чѣмъ онъ несогласенъ, и отсюда происходятъ «*Новые Опыты*», главное сочиненіе его философіи. Прусская королева разговариваетъ съ нимъ о сомнѣніи Бэля

относительно согласія вѣры и разума; по этому случаю происходитъ «*Теодицея*». Принцъ Евгеній Савойскій желаетъ узнать отъ Лейбница основанія, на которыя опирается «*Теодицея*»; по этому случаю онъ набрасываетъ «*Монадологію*». Рядомъ съ этими трудами, которымъ предназначено стать философскимъ капиталомъ цѣлаго столѣтія, его занимаютъ тысячи другихъ вещей. Самъ онъ пишетъ одному изъ друзей: «Почти баснословно, до чего разсѣяны мои работы въ разныя стороны! Я перерываю архивы, изслѣдую древнія рукописи, собираю ненапечатанные манускрипты. Я хотѣлъ бы почерпнуть изъ нихъ свѣтъ для *исторіи Брауншвейга*. При этомъ я получаю и пишу безчисленное множество *писемъ*. У меня такъ много новаго въ *математикѣ*, столько мыслей для *философіи*, столько другихъ наблюденій, которыхъ мнѣ не хотѣлось бы опустить, что при этой массѣ задачъ, я часто не знаю съ чего начать и вмѣстѣ съ Овидіемъ восклицаю: *Мое изобиліе меня разоряетъ* (inopem me copia facit)! Я очень желалъ бы составить описаніе моей *числительной машины*, но мнѣ нѣтъ для этого времени. Больше всего я желалъ бы окончить мою *динамику*, въ которой, какъ я думаю, я нашелъ наконецъ истинные законы вещественной природы; посредствомъ этихъ законовъ я могу относительно тѣлъ разрѣшать задачи, для которыхъ извѣстныя до сихъ поръ правила недостаточны. Друзья мои побуждаютъ меня публиковать мою *науку безконечнаго*, содержащую въ себѣ основанія новаго моего *анализа*. Прибавьте къ этому новую *характеристику*, надъ которой я работаю, и еще многіе общіе предметы относительно искусства изобрѣтеній. Но всѣ эти труды, за исключеніемъ *историческихъ*, дѣлаются какъ бы украдкою: потому что при дворахъ ищутъ и ждутъ совершенно иныхъ вещей, такъ что отъ времени до времени я долженъ обработывать вопросы изъ *народнаго права* или изъ права имперскихъ князей, особенно же моего государя. Я добился однако же того, что могу по желанію уклоняться отъ разсмотрѣнія *частныхъ процессовъ*. Я позабочусь о томъ, чтобы вы получили написанный мною по приказу опытъ о «Reichsbanner» (*).

(*) Почетный знакъ, который герцогъ виртембергскій оспаривалъ у курфирста ганноверскаго.

Кромѣ того я долженъ часто сноситься съ нейштадтскимъ епископомъ и епископомъ Meaux, съ Пелиссономъ и другими— относительно *религіозныхъ споровъ*».—Въ то же время его занимаетъ еще планъ «*Теодицеи*» и реформа римскаго законодательства.

Такимъ образомъ для Лейбница нѣтъ возможности выполнить свою систему безъ перерыва, въ заключенной, обработанной формѣ. Большею частью его сочиненія представляютъ каждое — новый опытъ цѣлой системы, изложенной съ особенной точки зрѣнія. Какъ по ученію этой философіи всякая вещь въ природѣ есть изображеніе цѣлаго, такъ каждое сочиненіе Лейбница по своему отражаетъ цѣлую систему. Лейбницевская философія не представляетъ, какъ спинозизмъ, одного большаго кристалла, но состоитъ изъ многихъ, различно отполированныхъ зеркалъ, изъ которыхъ въ каждомъ отражается тотъ же образъ то въ большемъ, то въ меньшемъ размѣрѣ.

Но даже въ такой отрывочной формѣ Лейбницъ никакъ не могъ бы совершить столь безмѣрное дѣло, если бы геній его не былъ поддерживаемъ непреклоннымъ прилежаніемъ и силою души, достигающею степени *героизма*. Потребности природы, болѣзнь и мучительныя страданія не могли побѣдить духа, предавшагося напряженной и непрерывной работѣ. Онъ самъ увеличивалъ свое тѣлесное разстройство, подавляя свои боли насильственными средствами, чтобы сдѣлать ихъ сноснѣе въ тѣ минуты, когда работалъ. Его секретарь Экгартъ, написавшій первыя біографическія извѣстія о Лейбницѣ, разсказываетъ: «Онъ занимался въ креслѣ и часто нѣсколько дней сряду не вставалъ съ него. Я думаю, что отъ этого на правой ногѣ у него образовалась опухоль или открытая рана. Это не давало ему ходить и потому онъ постарался залечить ногу; но тотчасъ послѣ этого получилъ сильную подагру. Ее онъ старался утишить тѣмъ, что лежалъ неподвижно, и, чтобы можно было заниматься въ постели, поджималъ подъ себя ноги. А чтобы устранить боль и сдѣлать нервы нечувствительными, онъ приказалъ устроить деревянные лубки на винтахъ и заставлялъ привинчивать ихъ себѣ всюду, гдѣ чувствовалъ боль. Я думаю, что этимъ онъ повредилъ свои нервы,

такъ что наконецъ очень дурно могъ владѣть своими ногами и почти постоянно лежалъ въ постели». Эта сила духа, превозмогающая боль и обнаруживаемая Лейбницомъ для своихъ работъ, напоминаетъ Канта, который подобныя же боли пересиливалъ одною энергіею воли, нравственною рѣшимостью — не давать имъ возмущать себя. Тутъ проявляется героизмъ кабинета, который можетъ соперничать съ величайшими примѣрами человѣческаго геройства. Жертва, принесенная истинѣ Сократомъ, Спинозою и Фихте передъ лицемъ всего свѣта разительнѣе въ своей героической возвышенности; но по мужеству и силѣ души въ преданности наукѣ, Лейбницъ и Кантъ могутъ быть поставлены съ ними наравнѣ.

V.

Немного было людей, которые вникли въ плодотворный духъ лейбницевской философіи и поняли систему такъ, что могли ее самостоятельно передумывать, дополнять и развивать. Между этими немногими Лессингъ былъ одинъ изъ первыхъ. Онъ былъ конгеніаленъ съ этою системою, не будучи онъ нея въ школьной зависимости, и если бы захотѣлъ изложить ее,—что онъ могъ сдѣлать лучше, чѣмъ кто-либо до нашихъ дней,—то Лессингъ открылъ бы свѣту истиннаго Лейбница, и фантастическія представленія о монадологіи и ея основателѣ, которыя въ такомъ ходу, исчезли бы съ той же минуты. Никто не понималъ такъ остро тонкихъ понятій этого философа; никто не поддерживалъ Лейбница такъ сильно именно тамъ, гдѣ онъ всего болѣе былъ подверженъ недоразумѣніямъ обыкновеннаго просвѣщенія. Гдѣ другимъ казалось, что философъ или не согласенъ съ самимъ собою, или защищаетъ вещи, въ которыя самъ не вѣритъ, тамъ Лессингъ находилъ его въ строгомъ согласіи съ высшими основаніями его системы. Въ защитникѣ *троичности* противъ Виссоватіуса, въ защитникѣ *вѣчныхъ адскихъ* мукъ противъ Зонера онъ открылъ и показалъ съ убѣдительною очевидностью согласіе творца монадологіи съ самимъ собою. Какъ близко самъ Лессингъ былъ сроденъ по духу съ лейбницевскою философіею, доказываютъ между фрагментами его оставшихся теологическихъ статей тезисы о *«христіанствѣ разума»*, которые опредѣляютъ въ кратчайшихъ основныхъ чертахъ главное ученіе этой системы. Менѣе универсальный, менѣе геніальный, чѣмъ Лейбницъ, Лессингъ далеко выше его по критическому разсудку и по формальному таланту. Тѣмъ «ingenium censorium», котораго не доставало философу, Лессингъ обладалъ въ степени близкой, къ генію и къ универсальному духу. Онъ понялъ, что именно универсальный духъ Лейбница являлся большинству въ сомнительномъ свѣтѣ *всемудрости*, и былъ признаваемъ религіозными сектами за *индифферентизмъ*, а философскими за *эклектизмъ*. Но Лейбницъ есть прямая противоположность тому и другому. Эклектикъ желалъ бы согласоваться со всѣми мнѣніями; универсальный духъ желаетъ, чтобы всѣ мнѣнія *съ нимъ* согласовались, и онъ разъясняетъ ихъ, дабы это было для нихъ возможно. Эклектикъ подчиняется, универсальный духъ господствуетъ. Вездѣ, гдѣ Лейбницъ защищаетъ постороннюю, по-видимому чуждую его системѣ идею, цѣль его во всякомъ случаѣ есть господство *его* идеи. Пріемъ его никакъ не подчиненіе, но мастерское приспособленіе, причемъ Лейбницъ остается *самимъ собою* и постепенно превращаетъ противоположное мнѣніе въ выраженіе своего собственнаго. «Онъ выбивалъ, говоритъ Лессингъ, изъ кремня огонь, а не пряталъ своего огня въ кремень».

Лейбницъ и Лессингъ образуютъ границы, въ которыхъ развивается вѣкъ нѣмецкаго просвѣщенія. Мысли, порожденныя Лейбницомъ, были восприняты Лессингомъ конгеніальнѣе всѣхъ другихъ умовъ нашего просвѣщенія, были всего лучше имъ поняты, всего плодотворнѣе примѣнены.

ВТОРАЯ ГЛАВА.

ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНІЯ ЛЕЙБНИЦА (*).

I. ПЕРВЫЙ ПЕРІОДЪ ОБРАЗОВАНІЯ. II. ПОЛОЖЕНІЕ ВЪ МАЙНЦѢ. ПРЕБЫВАНІЕ ВЪ ПАРИЖѢ И ЛОНДОНѢ. III. ПОЛОЖЕНІЕ ВЪ ГАННОВЕРѢ. ПУТЕШЕСТВІЕ ЧРЕЗЪ ГЕРМАНІЮ И ИТАЛІЮ. IV. ПЕРІОДЪ БЛЕСКА И УПАДОКЪ ВЛІЯНІЯ. V. ФИЛОСОФСКІЯ СОЧИНЕНІЯ.

I.

Готтфридъ Вильгельмъ Лейбницъ родился 21 іюня 1646 г. въ Лейпцигѣ, гдѣ его отецъ при другихъ должностяхъ занималъ также профессуру морали въ тамошнемъ университетѣ. Рано осиротѣвши (онъ потерялъ своего отца на шестомъ году жизни), ребенокъ какъ будто судьбою былъ приведенъ къ тому, что долженъ былъ самъ занимать свой раскрывающійся умъ. Тревожная жажда знанія, зажженная въ его душѣ природою, нашла мало пищи въ общественномъ обученіи, которое дано было молодому

(*) Только въ послѣднее время, недавно умершій и много трудившійся по научной обработкѣ лейбницевской литературы Гурауеръ сдѣлалъ біографію нашего философа предметомъ строгаго изысканія по источникамъ, изслѣдовалъ ее съ историческою критикою и привелъ къ прочнымъ результатамъ. Прежніе опыты далеко не представляли того исчерпывающаго характернаго изображенія, которое метко воспроизводило бы духъ философа, и въ полнотѣ и точности передавало бы факты его жизни. Кромѣ собственныхъ признаній, оставленныхъ Лейбницомъ въ бѣглыхъ очеркахъ и въ замѣткахъ разсѣянныхъ по письмамъ, литературу, относящуюся къ его жизни составляли или *сборники*, изъ

Лейбницу въ школѣ Николая, одномъ изъ уважаемыхъ заведеній его роднаго города. Безъ чужаго руководства, которое бы его стѣснило, мальчикъ по счастью предоставилъ себя собственной звѣздѣ. По внутренней потребности онъ сталъ *автодидактомъ* и посредствомъ самообученія сдѣлалъ изъ себя ученаго, когда былъ еще ученикомъ. Восьми лѣтъ отъ-роду онъ часто по цѣлымъ днямъ скрывался въ библіотекѣ своего отца и глоталъ книги безъ разбору, увлекаясь то ясностью выраженія, то занимательностью содержанія. Казалось, что своею учительницею онъ выбралъ фортуну, или что ему, какъ блаженному Августину, слышался свыше голосъ: «возьми и читай!» (tolle, lege). Такъ разсказываетъ о себѣ самъ Лейбницъ. «Мальчику, продолжаетъ онъ, который по высшимъ судьбамъ былъ лишенъ чужаго совѣта, нужна была нѣкоторая дерзость, свойственная его возрасту и которой обыкновенно Богъ приходитъ на помощь. По крайней мѣрѣ случай привелъ къ тому, что рве-

которыхъ полнѣйшій есть жизнеописаніе Людовичи, или реторическія *похвальныя слова*, изъ которыхъ наибольшимъ вкусомъ отличается рѣчь Фонтенеля, читанная въ память философа въ парижской академіи (1717). Въ началѣ и долгое время единственнымъ источникомъ были біографическія извѣстія Экгарта, вышедшія въ свѣтъ только въ 1779 г. На манускриптахъ этихъ основывается elogium Leibnitii въ actis eruditorum (1717), авторъ которой, по показанію Людовичи, есть философъ Христіанъ Вольфъ. Эти извѣстія были пополнены въ Otium Hannoveranum (1718) Феллеромъ, бывшимъ до Экгарта секретаремъ Лейбница (supplementum vitae Leibnitianae). На *подробномъ планѣ для полной исторіи лейбницевской философіи*, составленномъ Людовичи (2 части, Лейпцигъ 1737) основывается Бруннеръ въ своей критической исторіи философіи (1744). Съ точки зрѣнія вольфовой философіи Эбергардъ написалъ въ «Пантеонѣ германцевъ» біографическую статью о Лейбницѣ (1795); эту статью много читали, приводили обыкновенно на первомъ мѣстѣ, но, по свидѣтельству Гурауера, она превосходитъ поверхностью всѣ прежніе опыты. Первую оригинальную нѣмецкую біографію Лейбница, которой мы слѣдуемъ, издалъ Гурауеръ въ своемъ многосодержательномъ и прекрасно написанномъ сочиненіи: «Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibnitz» (2 Theile, Breslau 1842); еще прежде онъ издалъ *нѣмецкія сочиненія* Лейбница (2 тома, Берлинъ 1838 и 1840). Естественнымъ образомъ настоящій составъ ученія здѣсь могъ явиться только въ тѣс-

ніе его обратилось на *древнихъ*, въ которыхъ сперва онъ ничего не понималъ, мало-по-малу сталъ понимать кое-что, а наконецъ и все, что нужно; такъ что онъ принялъ даже извѣстный оттѣнокъ не только выраженій, но и мыслей древнихъ, подобно тому, какъ люди занимающіеся чѣмъ бы то ни было на солнцѣ, постепенно *загораютъ*. Поэтому, когда онъ дошелъ до *новыхъ*, бывшихъ тогда въ модѣ въ книжныхъ лавкахъ, они возбудили въ немъ отвращеніе своею напыщенною, безсодержательною пѣною, своими сшитыми лоскутками, въ которыхъ все было чужое. Безъ прелести, безъ крови и силы, безъ всякой пользы для жизни, казалось, они пишутъ для какого то другаго міра; между тѣмъ какъ древніе, со своими естественными, великими, меткими, какъ-бы стоящими выше предметовъ мыслями, со своимъ естественнымъ, яснымъ, текущимъ, сообразнымъ съ предметами слогомъ, возбуждаютъ въ душѣ совершенно иныя чувства. Такой разительный контрастъ подѣйствовалъ на юношу такъ, что съ тѣхъ поръ

номъ пространствѣ біографическаго очерка. И можетъ быть Гурауеръ, такъ сказать слишкомъ біографически понялъ самое происхожденіе системы, потому что онъ беретъ изъ одновременныхъ жизненныхъ отношеній философа такіе мотивы, которые мало или вовсе не указываются научными документами руки самого Лейбница. Онъ думаетъ, что естественное право есть исходная точка всей системы, что идея теократіи есть принципъ міровой гармоніи, теологическое ученіе о praesentia realis въ причащеніи — ближайшая исходная точка динамической физики или по крайней мѣрѣ тотъ мотивъ, который отдаляетъ Лейбница отъ картезіанской корпускулярной физики и приводитъ его къ новому воззрѣнію на природу. При этомъ связку составляетъ только единство того времени, въ которое эти различные предметы занимали вмѣстѣ умъ философа. Ни мало не отрицая внутренней связи его юридическихъ и богословскихъ изслѣдованій съ началами самой системы, мы, на основаніи философскихъ сочиненій Лейбница, убѣждены только, что эта связь была *не такая прямая*, какъ настоятельно утверждаетъ Гурауеръ. При такомъ чуждомъ и, собственно говоря, случайномъ основаніи система была бы въ опасности потерять свой характеръ точности и ту твердость, какую она безъ сомнѣнія имѣла въ умѣ своего основателя. Болѣе прямое оправданіе нашего несогласующагося взгляда, конечно, должно быть предоставлено тому изложенію системы, къ которому мы приступаемъ.

онъ принялъ для себя двѣ аксіомы: въ словахъ искать всегда *ясности*, а въ вещахъ—*пользы*. Позднѣе онъ узналъ, что первое есть основаніе *сужденія*, а второе—основаніе *изобрѣтенія*» (*). «Я горѣлъ желаніемъ, разсказываетъ Лейбницъ о своемъ дѣтствѣ, познакомиться съ древними: съ Цицерономъ, Квинтиліаномъ, Сенекою, Плиніемъ, Геродотомъ, Ксенофонтомъ, Платономъ, съ scriptores historiae Augustae и со многими латинскими и греческими отцами церкви. Я читалъ ихъ, руководимый своимъ желаніемъ, и находилъ для себя удовольствіе въ *необыкновенномъ разнообразіи вещей*. Такимъ образомъ, мнѣ не минуло еще и двѣнадцати лѣтъ, какъ я уже бѣгло читалъ по-латынѣ и началъ разбирать по-гречески. Стихи писалъ я съ особеннымъ успѣхомъ и дошелъ въ этомъ до такого умѣнья, что однажды я до обѣда написалъ триста гекзаметровъ, въ которыхъ не было выпуска гласныхъ (элизіи)». Вмѣстѣ съ этимъ онъ изучаетъ логику и метафизику, составляетъ первый планъ общей характеристики, и читаетъ схоластиковъ стараго и средняго времени съ такимъ же удовольствіемъ, какъ историковъ, съ такою же легкостью, какъ милетскія сказки, или такъ-называемые романы. Онъ шутитъ надъ опасеніями, которыя возбуждались этими занятіями въ его попечителяхъ. «Сначала, говоритъ Лейбницъ, они боялись, что изъ меня выйдетъ поэтъ по профессіи; потомъ, что я предамся тонкостямъ схоластиковъ; они не знали, что *духъ мой не можетъ быть удовлетворенъ однимъ родомъ вещей*».

Развитый до такой степени и вооруженный ученостью, которая считалась чудомъ (pro monstro) между его сверстниками, пятнадцатилѣтній Лейбницъ вступилъ въ университетъ своего роднаго города, чтобы посвятить себя изученію *науки права*. Къ этой эпохѣ относится его первое знакомство съ сочиненіями Декарта и побѣдоносное вліяніе, оказанное на него прежде всего физикою новаго философа. На минуту онъ покидаетъ школьныя понятія схоластики, не отказываясь однако же отъ возможности примиренія древней и новой философіи. Вспоминая

(*) Такъ изображаетъ Лейбницъ самого себя подъ многозначительнымъ именемъ Guilelmus Placidius. — Сравн. Guhrauer I. стр. 14, 15.

потомъ этотъ ходъ развитія своихъ философскихъ учебныхъ годовъ, Лейбницъ въ преклонномъ возрастѣ писалъ къ Ремонду фонъ-Монтморту: «я стремился дорыться до истины, погребенной и разбросанной подъ мнѣніями различныхъ философовъ и думаю, что прибавилъ кое-что свое, способствовавшее сдѣлать шагъ впередъ. Нужныя для этого пособія я пріобрѣлъ своими занятіями уже въ первой юности. Я былъ еще ребенкомъ, когда уже познакомился съ Аристотелемъ; даже схоластики не отталкивали меня отъ себя и я нисколько не раскаиваюсь въ этомъ. Позднѣе Платонъ и Плотинъ доставили мнѣ также нѣкоторое удовлетвореніе, не говоря уже о прочихъ философахъ древности, совѣты которыхъ я принималъ въ соображеніе. Но послѣ того, какъ я оставилъ низшую школу, я попалъ на новыхъ философовъ и помню, какъ однажды, будучи пятнадцатилѣтнимъ мальчикомъ, я пошелъ одинъ гулять въ лѣсокъ близъ Лейпцига, называемый Розенталемъ, съ тѣмъ чтобы взвѣсить, *долженъ ли я попрежнему признавать субстанціальныя формы*. Механизмъ побѣдилъ и привелъ меня къ математикѣ».

Между университетскими преподавателями наибольшее вліяніе на Лейбница имѣлъ Яковъ Томазіусъ, который по свидѣтельству своего великаго ученика излагалъ исторію философіи научнымъ образомъ, а не только какъ исторію *философовъ* по тогдашнему обыкновенію. Томазіусъ понялъ геній юноши, привязавшагося къ нему съ благодарнымъ уваженіемъ. Ему первому и сообщилъ Лейбницъ свои идеи обновленія философіи, которую онъ желалъ преобразовать и примирить съ христіанствомъ, посредствомъ соглашенія между Аристотелемъ и Декартомъ. Послѣ двухлѣтняго ученія онъ пріобрѣлъ степень баккалавра своимъ разсужденіемъ о *принципѣ индивидуальности*, которое было защищаемо подъ предсѣдательствомъ Томазіуса. Онъ выбралъ труднѣйшій споръ схоластики, спорный вопросъ между реализмомъ и номинализмомъ; разрѣшивъ его въ духѣ послѣдняго, онъ подъ схоластическою оболочкою уже тутъ выказалъ оригинальный принципъ своей будущей философіи (*).

(*) Disputatio metaphysica de principio individui. 1663. Mit einer kritischen Einleitung herausgegeben von Guhrauer. 1837.

Факультетскими юридическими предметами онъ занимался съ большимъ прилежаніемъ; и такъ какъ теоретическая часть ихъ не стоила большаго труда его философски развитому уму, то онъ скоро перешелъ къ практическому правовѣдѣнію и старался чтеніемъ актовъ въ *особенности* ознакомиться съ *судейскою* юридическою практикою. «Въ призваніи судьи, говоритъ онъ въ автобіографическомъ очеркѣ, я находилъ удовольствіе; я боролся съ хитростями адвокатовъ; и вотъ причина, почему я никогда не хотѣлъ вести процессовъ». Онъ скорѣе желалъ рѣшать споръ партій, чѣмъ вести его, и это расположеніе имѣло такое глубокое основаніе въ его душѣ, что и во всемъ прочемъ оно опредѣляло направленіе его жизни. Въ философіи, религіи и политикѣ Лейбницъ, точно также какъ въ юридической практикѣ, скорѣе хотѣлъ быть *судьею*, чѣмъ *адвокатомъ*.

Полугодовое пребываніе въ *Іенскомъ* университетѣ (1663) отчасти расширило его математическія понятія, которыя въ Лейпцигѣ ограничивались элементами Эвклида. Эргардъ Вейгель посвятилъ Лейбница въ низшій анализъ и произвелъ на него вліяніе также въ другихъ отношеніяхъ, немаловажныхъ для позднѣйшей его системы. Вейгель былъ вмѣстѣ математикъ и философъ; онъ выработалъ для себя особенную точку зрѣнія въ морали, которую иногда упоминаетъ Лейбницъ въ своихъ сочиненіяхъ,—именно всякій разъ, когда говоритъ о *квіетистахъ*. Вейгель старался также,—что особенно должно было привлекать нашего Лейбница,—примирить Аристотеля съ новыми философами. Изъ академическихъ преподавателей Томазіусъ и Вейгель имѣли на Лейбница наибольшее вліяніе, потому-что всего прямѣе шли на встрѣчу пробуждающемуся универсальному духу.

Что же касается въ особенности до его математическаго образованія, то въ то время нѣмецкіе университеты не могли поднять его на высоту этой науки. Съ высшею математикою Лейбницъ познакомился только у французовъ и англичанъ, гдѣ подъ вліяніемъ новой антисхоластической философіи точныя науки вообще развились гораздо-успѣшнѣе, чѣмъ въ Германіи. Правовѣденіе и математика рядомъ съ философіею были главнымъ содержаніемъ его академическихъ занятій. Поэтому первыя изслѣ-

дованія, сдѣланныя имъ, относятся къ такимъ юридическимъ и математическимъ предметамъ, которые были близки къ философскому интересу. Въ юриспруденціи онъ выбиралъ или проблематическіе случаи, рѣшеніе которыхъ привлекало спекулятивный умъ, или же строгую и точную логику юридическихъ опредѣленій, казавшуюся ему какъ-бы прикладною философіею. Въ математикѣ его особенно интересовала комбинація величинъ, которую можно назвать какъ-бы логикою математики, потому что въ опредѣленіяхъ величинъ комбинація есть тоже, что логическое сужденіе въ опредѣленіяхъ понятій. По возвращеніи въ Лейпцигъ, Лейбницъ пріобрѣлъ степень магистра философіи разсужденіемъ по философіи права (*); а два года спустя разсужденіемъ о *совокупленіи* величинъ—кандидатуру на мѣсто преподавателя въ философскомъ факультетѣ (**). Послѣднее сочиненіе онъ тотчасъ развилъ въ опытъ объ *искусствѣ комбинацій*, имѣющій большое значеніе въ авторскомъ развитіи Лейбница, потому-что содержитъ первые зачатки *дифференціальнаго исчисленія* и первый планъ *всеобщей характеристики* (***).

Такимъ образомъ двадцатилѣтній Лейбницъ стоялъ у цѣли своего академическаго поприща и уже имѣлъ ученую славу, распространившуюся за предѣлы его роднаго города. Ему оставалось еще достигнуть самой высшей академической степени, но ему помѣшала въ этомъ маленькая университетская интрига; это препятствіе было причиной, что онъ рѣшился оставить свою родину и измѣнить планъ жизни. Степень доктора обоихъ правъ должна была доставить ему раннее вступленіе въ число ассесоровъ юридическаго факультета и, по тогдашнему обычаю, служить условіемъ для вступленія на практическое поприще законовѣда. Но факультетъ рѣшилъ на этотъ разъ предпочесть старшихъ соискателей младшимъ, между которыми находился

(*) Specimen *difficultatis* in jure. 1664. De conditionibus. Specimen de *certitudine* in jure 1665.

(**) Disputatio arithmetica de *complexionibus*. 1666.

(***) De *arte combinatoria* 1666. Сравн. позднѣйшее, ссылающееся на него сочиненіе: historia et commentatio *linguae characteristicae universalis*.

Лейбницъ. Не желая терять времени и недовольный отказомъ, онъ тотчасъ отправился въ Нюренбергскій университетъ — въ Альтдорфъ и тутъ, блестящимъ диспутомъ, приведшимъ всѣхъ въ изумленіе, пріобрѣлъ академическую степень, въ которой ему было отказано въ Лейпцигѣ. Онъ защищалъ разсужденіе о *запутанныхъ юридическихъ случаяхъ*, которое вело къ тому, чтобы дополнять естественнымъ правомъ положительные законы тамъ, гдѣ они недостаточны, и рѣшать съ точки зрѣнія естественнаго разума такіе вопросы права, которые положительнымъ законодательствомъ или вовсе на разрѣшаются или разрѣшаются сомнительно (*).

Его ученость и даръ слова возбудили величайшее удивленіе. Ему тотчасъ же предложили *профессуру* въ Альтдорфѣ, но духъ его искалъ болѣе широкаго поприща. Онъ хорошо чувствовалъ, что устройство университета мало гармонировало съ его учеными реформаціонными планами, и что для его силъ требуется большій просторъ, чѣмъ какой могла представить академическая каѳедра. Спиноза и Лейбницъ, антагонисты въ характерахъ и взглядахъ, оба не были созданы для профессорства. Отъ каѳедры, которая одному была предложена не задолго до смерти, а другому при самомъ вступленіи въ общественную жизнь, отказались оба, но по противоположнымъ побужденіямъ. Одного приковывала къ досугу уединенной частной жизни любовь къ независимой теоріи; другаго влекла къ себѣ широкая человѣческая жизнь и ея привлекательное разнообразіе.

II.

Безъ опредѣленнаго плана жизни, открытый для всѣхъ вліяній свѣта, Лейбницъ предоставилъ себя невѣдомой судьбѣ. Любознательность и странная прелесть, которую находило его воображеніе въ таинственномъ, завлекли его въ среду нюренбергскихъ *розенкрейцеровъ*, предававшихся тогда мистеріямъ алхиміи. Чтобы его сочли за посвященнаго, онъ составилъ изъ

(*) *De casibus perplexis*. 1666.

самыхъ темныхъ выраженій, найденныхъ имъ въ химическихъ книгахъ, посланіе къ предсѣдателямъ тайнаго союза и такъ обманулъ ихъ, что былъ, какъ хорошо свѣдущій адептъ, тотчасъ же назначенъ секретаремъ общества.

Дальнѣйшее направленіе его жизни было рѣшено знакомствомъ съ курмайнцскимъ министромъ фонъ-Бойнебургомъ, которое было сдѣлано Лейбницемъ еще въ Нюренбергѣ въ 1667 году. Подъ руку съ этимъ государственнымъ человѣкомъ, скоро понявшимъ необыкновенные таланты юноши, Лейбницъ вступилъ на то поприще жизни, къ которому стремился. Бойнебургъ сдѣлалъ его повѣреннымъ своихъ плановъ и отношеній; здѣсь, въ дѣловой сферѣ этого частнаго человѣка, Лейбницъ, ставшій его другомъ, секретаремъ, адвокатомъ, библіотекаремъ, могъ испытать ту многосторонюю дѣятельность, которую потомъ онъ долженъ былъ развить въ болѣе широкихъ сферахъ. Онъ послѣдовалъ за министромъ во *Франкфуртъ* и издалъ здѣсь анонимное сочиненіе, посвященное майнцскому курфирсту Іоганну Филиппу фонъ-Шенборну: о *новомъ методѣ изучать и преподавать правовѣдѣніе*. Въ этомъ сочиненіи онъ дѣлалъ обширные планы реформы для юридическихъ отношеній нѣмецкой имперіи и для улучшенія римскаго кодекса законовъ (*). Сочиненіе достигло цѣли, которую имѣлъ авторъ. Лейбницъ переселился въ *Майнцъ*; онъ долженъ былъ лично представить свое сочиненіе курфирсту, который сначала предложилъ ему приватно работать надъ улучшеніемъ римскаго кодекса, а вскорѣ потомъ (въ 1670 году) назначилъ его курфирстскимъ *совѣтникомъ* при высшемъ судѣ архіепископства. При этомъ продолжались его тѣсныя отношенія къ Бойнебургу, который занималъ въ Майнцѣ хотя не должностное, но чрезвычайно вліятельное положеніе и принадлежалъ къ числу людей, имѣвшихъ голосъ въ обще-европей-

(*) Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae. 1666. Mit einer Vorrede heraussgegeben von Chr. Wolf, 1748. Это сочиненіе увеличило знаменитость Лейбница. Оно понравилось Конрингу, одному изъ знаменитѣйшихъ правовѣдовъ своего времени, и даже въ новѣйшее время было высоко цѣнимо знаменитыми юристами.

ской политикѣ. Здѣсь въ первый разъ передъ Лейбницемъ открылись важныя мірскія отношенія и опредѣлились первыя твердыя цѣли для его дѣятельности. Ему было не трудно согласоваться съ планами Бойнебурга, который желалъ укрѣпить миръ Германіи въ политическомъ и религіозномъ отношеніи. Возсоединеніе лютеранской и католической церкви было сверхъ того для этого государственнаго человѣка глубокою душевною потребностью; потому что онъ уже давно возвратился отъ протестанства къ римской церкви, но не оставался безъ нѣкотораго внутренняго противорѣчія съ самимъ собою. Онъ живо интересовался защитою вѣры противъ неправославныхъ взглядовъ, которые являлись и распространялись въ то время въ новыхъ системахъ независимой и безразличной относительно церкви философіи, и также въ еретическихъ религіозныхъ сектахъ. Новые философы, Гассенди, Гоббесъ, Декартъ основали чисто механическое созерцаніе природы, круто противоположное религіозному. Спиноза распространилъ совершенно натуралистическое міросозерцаніе, на которое смотрѣли какъ на атеизмъ. *Социніане* отрицали основной догматъ троичности и возобновили аріанизмъ, противный истинному христіанству. Эти преслѣдуемые еретики нашли для себя въ сосѣднемъ Пфальцѣ покровъ свободно мыслящаго государя. Курфирстъ Карлъ Людвигъ, построившій въ Мангеймѣ храмъ согласія тремъ христіанскимъ исповѣданіямъ, и *хотѣвшій пригласить Спинозу въ Гейдельбергъ*, далъ въ своей землѣ убѣжище соцініанамъ, которые были изгнаны изъ Польши и во главѣ которыхъ стоялъ Виссоватіусъ. Съ самимъ Виссоватіусомъ Бойнебургъ вступилъ въ письменную борьбу относительно троичности и такъ какъ чувствовалъ, что противникъ ему не по силамъ, то призвалъ на помощь Лейбница. Лейбницъ искалъ соглашенія между философіею и христіанскою вѣрою, точки совпаденія теологіи и физики; эта точка была бы найдена, какъ скоро въ природѣ былъ бы открытъ духъ, или изъ духа была бы объяснена природа. Прежде всего дѣло состояло въ томъ, чтобы привести въ согласіе научное понятіе о природѣ съ религіознымъ понятіемъ о Богѣ, не нанося ущерба разуму, и такимъ образомъ притупить лезвіе современнаго мате-

ріализма и атеизма. Истины религіи нужно было защищать тѣмъ же оружіемъ, какимъ грозили имъ противники. Если послѣдніе колебали религіозную вѣру въ ея основахъ, опираясь на основанія природы и естественнаго разума, то Лейбницъ хотѣлъ укрѣпить вѣру на этихъ же самыхъ основаніяхъ и, на мѣсто древнихъ основъ преданія, самую физику сдѣлать фундаментомъ теологіи. Такимъ образомъ мысль *естественнаго богословія* сдѣлалась программою и вмѣстѣ руководящей нитью его будущей системы. Это богословіе противупоставлялось чисто натуралистической философіи и было поставлено въ такія отношенія къ церковному или откровенному богословію, которыя походили скорѣе на перемиріе, чѣмъ на дѣйствительный миръ или скорѣе на мирный договоръ, чѣмъ на согласіе. Естественное богословіе должно было побороть натурализмъ и *не* бороться съ церковною вѣрою; оно должно было опровергать натурализмъ на основаніи разума и—хотя не доказывать вѣры на такомъ же основаніи—однако допускать ее и какъ-бы давать ей мѣсто; оно должно было только не противорѣчить мистеріямъ вѣры и указать мирную цѣль для пограничныхъ споровъ между ними и естественнымъ разумомъ. Въ отношеніи къ Спинозѣ и къ механическимъ натурфилософамъ политикою лейбницевской философіи была *война*, въ отношеніи къ церковной теологіи *договоръ*. Въ первомъ смыслѣ онъ писалъ противъ натуралистовъ, въ другомъ противъ социніанъ. Первымъ нужно было доказать, что они неправы, враждебно противополагая физику богословію; вторымъ—что они не правы, противополагая естественное богословіе откровенному. Между физикою и богословіемъ шелъ спорный вопросъ о *понятіи духа*, которое натуралисты совершенно вытѣсняли изъ физики, а богословы удерживали какъ принципъ объясненія природы; между естественнымъ богословіемъ и откровеннымъ спорный вопросъ спеціально касался догмата *троичности*, который въ церковномъ ученіи былъ принимаемъ за неприкосновенное таинство и былъ отрицаемъ социніанами какъ противный разуму.

Положительное содержаніе естественнаго богословія въ смыслѣ Лейбница и всего слѣдующаго періода просвѣщенія вовсе не было спеціально христіанское. Оно состояло изъ двухъ главныхъ ученій, общихъ христіанству съ другими религіями и принимаемыхъ здѣсь не какъ преданія, а какъ истины, которыя возможно доказать изъ физическихъ основаній. Эти два главныя ученія, которымъ исключительно посвящена система естественнаго богословія, суть: бытіе *Бога*, отличнаго отъ природы, и *безсмертіе* человѣческой души. Богъ и безсмертіе составляютъ какъ-бы два необходимые аттрибута общей человѣческой религіи, которая заключаетъ въ себѣ и христіанскую, хотя никакъ не совпадаетъ съ нею. Если бытіе Бога и безсмертіе души доказывается изъ разумныхъ основаній, то этимъ самымъ религія становится раціональною религіею; если эти разумныя основанія,—что иначе и быть не можетъ,—вытекаютъ изъ самой природы вещей и открываются съ физическою очевидностью, то этимъ самымъ раціональная религія становится *естественною* религіею, а ея система *естественнымъ богословіемъ*. Въ такомъ строго опредѣленномъ смыслѣ должны быть разумѣемы понятія естественной религіи и естественнаго богословія, столь тѣсно соединенныя съ нѣмецкимъ просвѣщеніемъ. Внести въ религію просвѣщеніе, значитъ тоже самое, что *доказывать бытіе Божіе и безсмертіе души изъ естественныхъ основаній*.

Первый опытъ такого рода доказательства сдѣлалъ Лейбницъ въ статьѣ, которую еще въ Франкфуртѣ сообщилъ Бойнебургу и которая, переходя изъ рукъ въ руки, дошла наконецъ черезъ Спенера къ Спицеліусу и была напечатана послѣднимъ (безъ вѣдома автора) подъ заглавіемъ: *исповѣдь природы противъ атеистовъ* (*). Въ этомъ опытѣ любопытна собственно только идея естественнаго богословія, господствующая въ немъ и уже замѣтная въ зародышѣ системы, какъ руководящая мысль; самая же форма доказательства мало разработана и опирается еще на пріемы картезіанской философіи. Между тѣмъ уже здѣсь пробуждается мысль о гармоніи въ вещественномъ мірѣ. Въ тѣлахъ существуетъ движеніе и въ ихъ движеніяхъ существуетъ согласіе. Но изъ тѣлъ не слѣдуетъ дѣйствительное движеніе (motus), а

(*) Confessio naturae contra Atheistas. 1668. Сообщено Спицеліусомъ въ epistol. ad Reiserum de eradicando atheismo.

только *движимость* (mobilitas). Слѣдовательно должно существовать невещественное существо (ens incorporale), какъ причина движенія; и согласіе или порядокъ въ движеніяхъ природы можно объяснить только нѣкоторою *разумною* причиною. Слѣдовательно природа требуетъ невещественнаго существа, дѣйствующаго разумно; она предполагаетъ существованіе *духа*, отличающагося отъ нея, т. е. бытіе *Бога*. И человѣческая душа, такъ какъ она мыслитъ, должна быть нематеріальна, слѣдовательно недѣлима, неразрушима— *безсмертна*. Вотъ въ краткомъ итогѣ первые аргументы, съ которыхъ началъ Лейбницъ систему естественнаго богословія. Главное здѣсь—физическое доказательство божественнаго разума. Въ этомъ понятіи внѣприроднаго разума, заключающаго въ себѣ основаніе міра и его порядка, Лейбницъ невольно сходится съ аристотелевскою философіею и христіанскимъ богословіемъ. Здѣсь онъ встрѣчаетъ возможность примирить механическое міровоззрѣніе, составляющее для него самого исходную точку, съ міровоззрѣніемъ античнымъ и христіанскимъ; такимъ образомъ къ первому очерку естественнаго богословія непосредственно примыкаетъ планъ реформы философіи, основанный на примиреніи историческихъ противоположностей; этотъ планъ вмѣстѣ съ упомянутымъ очеркомъ Лейбницъ представляетъ своему бывшему учителю Якову Томазіусу. Природа, думаетъ онъ, есть божественная машина, такъ сказать horologium Dei; порядокъ и форма этой машины зависитъ отъ мудраго разума, а не отъ слѣпой необходимости. «Только подобная философія—говорится въ письмѣ—можетъ основательно и твердо противустоять атеистамъ, социніанамъ, скептикамъ и натуралистамъ; и я думаю, что она, какъ божественный даръ предоставлена нашему времени, чтобы спасти благочестивыхъ и мудрыхъ при крушеніи, которымъ грозитъ атеизмъ» (*).

Какъ же теперь естественное богословіе относится къ откровенному, къ положительной догматикѣ правовѣрнаго христіанства? Разница между ними бросается въ глаза; потому что оба основныя ученія естественнаго богословія: бытіе Бога и безсмертіе

(*) Epistola ad Iacobum Thomasium. 1669.

души, касаются только самой внѣшней поверхности христіанской вѣры и имѣютъ столь обширный объемъ, что могутъ принять въ себя вмѣстѣ съ христіанствомъ почти всѣ положительныя религіи. То, что характеристично для христіанскаго ученія, не получаетъ въ естественномъ богословіи своихъ спеціальныхъ правъ; оно ни въ какомъ случаѣ не доказывается, и вопросъ только въ томъ, отрицается ли оно или признается. Богоученіе естественнаго богословія есть *деизмъ*, откровеннаго христіанства—*троичность*. Богъ деизма совершаетъ свое откровеніе въ *природѣ*; троичный Богъ церковнаго ученія въ *Христѣ*. Поэтому воплощеніе, или вочеловѣченіе Бога, т. е. дѣйствительная божественность Христа составляетъ очевидную черту различія между естественнымъ и откровеннымъ богословіемъ. Лейбницъ далекъ отъ того, чтобы просмотрѣть или скрыть это различіе; онъ хочетъ только, чтобы оно не переходило въ открытую противоположность; онъ хочетъ только воспрепятствовать борьбѣ между раціональнымъ и положительнымъ христіанствомъ, поднятой относительно этого вопроса аріанами, унитаріями, социніанами. Естественное богословіе не можетъ быть обязано доказать таинство троичности, но оно и не должно имѣть права отвергать его. Оно не должно совпадать съ откровеннымъ богословіемъ, но не должно и исключать его: то и другое должны быть согласны между собою лишь на столько, чтобы они другъ другу *не* противорѣчили.

Съ этой точки зрѣнія Лейбницъ взялся за переданную ему Бойнебургомъ *защиту троичности противъ Виссоватіуса*. Самъ онъ не хочетъ доказывать троичности изъ естественныхъ основаній, но хочетъ только доказать противнику, что тотъ не можетъ ея опровергнуть изъ естественныхъ основаній; что скорѣе его возраженія заключаютъ въ себѣ логическія ошибки, приносящія болѣе ущерба разуму, чѣмъ догмату троичности. Социніанинъ пришелъ къ слѣдующей дилеммѣ: вмѣстѣ съ троичностію онъ отрицаетъ вочеловѣченіе Бога или божественность Христа. Если же дѣйствительно Христосъ не былъ Богъ, то онъ былъ несовершенный человѣкъ, котораго не возможно ставить на степень богоподобнаго и достойнаго поклоненія существа, какъ это дѣлаютъ Виссоватіусъ и менѣе послѣдовательные социніане.

Если Христосъ сводится на уровень несовершеннаго человѣчества, то между нимъ и самимъ Богомъ существуетъ безконечно большая разница и каждое религіозное превознесеніе Христа будетъ вмѣстѣ и противно разуму и безбожно (*).

При этихъ стараніяхъ о новомъ универсальномъ содержаніи философіи, Лейбницъ мимоходомъ обращаетъ свое вниманіе на форму ея изложенія, на философскій стиль, который ему хотѣлось, въ духѣ новыхъ авторовъ и воскресаемой древности, сдѣлать проще и яснѣе и очистить отъ барбаризмовъ школьнаго схоластическаго языка. Случай поговорить объ этой темѣ даетъ ему сочиненіе итальянца Марія Низолія, направленное противъ схоластики — именно противъ ея формальнаго характера — и превозносившее классическіе формы цицероновскаго языка въ сравненіи съ варварскимъ способомъ выраженій среднихъ вѣковъ. По желанію Бойнебурга, Лейбницъ сдѣлалъ новое изданіе этого сочиненія и прибавилъ къ нему въ видѣ введенія статью о *философскомъ слогѣ Низолія* (**).

Его планы ушли однако впередъ дальше чѣмъ его понятія; потому что на самомъ дѣлѣ у него еще не было дѣйствительно новаго понятія природы, на которомъ бы онъ могъ твердо основать новую систему философіи и богословія. Чтобы открыть въ мірѣ цѣлесообразный порядокъ онъ долженъ былъ сперва найти въ самой природѣ силы дѣйствующія по цѣлямъ и открыть въ сущности тѣлъ болѣе высокій принципъ, чѣмъ одно протяженіе. Физическіе опыты этого майнцскаго періода въ сущности не выходятъ изъ предѣловъ механическаго міровоззрѣнія, какъ они ни стремятся къ отысканію болѣе простыхъ основаній для объясненія движеній, какъ ни стремятся стать выше крутой

(*) ***Defensio Trinitatis*** per nova reperta logica contra epistolam Ariani. Responsio ad objectiones Wissowatii contra Trinitatem et Incarnationem Dei altissimi. Сравн. ***Lessing***'s sämmtl. Schriften IX. des Andreas Wissowatius Einwürte wider die Dreienigkeit. стр. 7—11.

(**) Сочиненіе Марія Низолія называется ***Antibarbarus*** seu de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos. Parma 1553. ***Disputatio de stilo philosophico Nizolii*** 1670. Вмѣстѣ съ этимъ явилось его письмо къ Томазіусу.

противоположности между двумя субстанціями. Въ этихъ первыхъ гипотезахъ система природы является все еще какъ мертвая машина, управляемая чуждою силою, по постороннему плану (*).

Вмѣстѣ съ тѣмъ политическое, воинственно напряженное положеніе Европы давало совершенно другое направленіе интересамъ и дѣятельности Лейбница. Едва прошли первыя десятилѣтія со времени конца Тридцатилѣтней войны, какъ уже новыя громадныя войны угрожали политикѣ мира Германіи. Во второй половинѣ своей жизни Лейбницъ уже долженъ былъ стать свидѣтелемъ трехъ всемірныхъ войнъ, войны Людовика XIV противъ Голландіи и Германіи, такъ-называемой войны за Испанское наслѣдство и наконецъ Сѣверной войны. Во всѣхъ этихъ трехъ войнахъ онъ является дѣятельнымъ, то какъ подающій совѣты, то какъ посланникъ, какъ составитель записокъ и нотъ,—въ мирномъ или въ воинственномъ смыслѣ смотря потому, что онъ считалъ согласнымъ съ интересами Германіи. Прежде всего, для того чтобы обезопасить германскія отношенія со стороны востока, противъ Россіи и Турціи, Лейбницъ посредствомъ псевдонимнаго мемуара поддерживалъ избраніе одного изъ нѣмецкихъ государей на польскій престолъ; его меморандумъ сопровождалъ посольство Бойнебурга, имѣвшее эту цѣль. Выборъ польскаго сейма нужно было склонить на пфальцграфа Филиппа фонъ Нейбургъ. Это обстоятельство Лейбницъ понималъ не въ узкомъ династическомъ интересѣ, а съ точки зрѣнія германско-европейской. Онъ видѣлъ въ этомъ избраніи гарантію европейской цивилизаціи и потому предостерегалъ Польшу отъ русскаго принца, чтобы не подвергнуть опасности европейское равновѣсіе и не возжечь всемірной войны, неизбѣжнымъ поприщемъ которой должна была быть Германія. «Другія націи, говорилъ онъ въ своемъ мемуарѣ, тотчасъ увидятъ, что Германія почти вполнѣ открыта со стороны Польши, и русскимъ бу-

(*) ***Hypothesis nova Physica***. 1. Theoria motus abstracti. II Theoria motus concreti, 1671 Первая часть была посвящена лондонской академіи, вторая—парижской.

детъ указана дорога въ нѣдра Европы. Поэтому всѣ стекутся, чтобы погасить пожаръ; сосѣдніе народы обрушатся на насъ, какъ бы порвавши свои бразды; на нашихъ равнинахъ между русскими, турками и нѣмцами начнется борьба за господство и за самое благосостояніе; мы будемъ помѣхою бойцовъ, добычею побѣдителей, гробомъ сосѣдей: будемъ презираемы варварами, если добровольно имъ подчинимся; проклинаемы христіанами, которыхъ своею глупостью повергли въ величайшую опасность; и такимъ образомъ свобода, благостояніе, множество людей, блага временныя и вѣчныя—погибнутъ» (*).

Но всего болѣе нужно было тогда обезпечить Германію отъ воинственной политики Людовика XIV, грозившей съ запада. Этотъ вопросъ ближайшимъ образомъ касался курмайнцскаго кабинета, поставившаго себѣ задачею поддерживать въ Германіи политику Вестфальскаго мира, въ которомъ самъ онъ былъ участникомъ. Вопросъ былъ въ томъ, принять ли въ отношеніи къ Франціи воинственное положеніе или же добиваться мирнаго соглашенія съ нею; что̀ болѣе ручалось за безопасность Германіи: война или миръ съ Людовикомъ XIV? Курфирстъ былъ перваго мнѣнія, Бойнебургъ и Лейбницъ втораго. Курфирстъ хотѣлъ примкнуть къ Тройственному союзу, заключенному противъ Франціи Голландіею, Англіею и Швеціею; Бойнебургъ напротивъ желалъ самостоятельнаго оборонительнаго союза внутри Германіи, который бы во внѣшнихъ дѣлахъ держался независимо и по возможности миролюбиво. Въ этомъ смыслѣ Лейбницъ написалъ мемуаръ о *безопасности Германіи извнѣ и внутри*, при чемъ значеніе соединенной Германіи и ея великая политическая задача были для него вполнѣ ясны. «Имперія, говоритъ онъ въ заключеніе статьи, есть главный членъ, Гер-

(*) Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum, novo scribendi genere ad claram certitudinem exactum auctore Georgio Ulicovio Lithuano. Vilnae 1669. Бойнебургъ взялъ въ Польшу и полемическую статью противъ Виссоватіуса, которая вмѣстѣ съ теологическимъ интересомъ имѣла также и политическій, *дружественный Польшѣ* интересъ.

манія—средина Европы. Передъ этимъ Германія была ужасомъ всѣхъ своихъ сосѣдей; теперь, вслѣдствіе ея разъединенія, стали страшны Франція и Испанія, выросли Голландія и Швеція. Германія есть яблоко раздора, какъ прежде была Греція, а потомъ Италія. Она—мячь, перебрасываемый отъ одного къ другимъ тѣми, кто играетъ въ универсальную монархію,—поле битвы, на которомъ бьются за господство надъ Европою. Словомъ, Германія не перестанетъ быть поводомъ къ пролитію своей и чужой крови, пока не пробудится, не соберется, не соединится, и не отниметъ всякой надежды у всѣхъ жениховъ, желающихъ обладать ею» (*).

Среди сомнительнаго положенія дѣлъ, Лейбницъ задумалъ смѣлый планъ, который разомъ долженъ былъ защитить Германію отъ опасностей съ востока и запада и вмѣстѣ съ тѣмъ долженъ былъ оказать большую услугу европейской цивилизаціи. Онъ вознамѣрился побудить *Людовика XIV къ войнѣ съ Турками* и послѣ того, какъ онъ склонилъ къ своей мысли Бойнебурга и Бойнебургъ приготовилъ къ ней Парижскій кабинетъ, Лейбницъ отправился 19 марта 1672 года въ Парижъ, чтобы лично поддерживать при дворѣ Людовика XIV начертанный имъ планъ *завоеванія Египта*. Планъ не имѣлъ успѣха. Тоже было и съ мирными дипломатическими переговорами, начатыми въ Парижѣ и Лондонѣ курмайнцскимъ посольствомъ, къ которому принадлежалъ Лейбницъ. Въ мартѣ 1673 Лейбницъ вернулся изъ Лондона въ Парижъ. Между тѣмъ умеръ Бойнебургъ, а вскорѣ за тѣмъ и курфирстъ Филиппъ фонъ Шенборнъ. Такимъ образомъ должностныя и личныя обязательства Лейбница были разорваны; первыя вовсе прекратились при слѣдующемъ курфирстѣ, а послѣднія ограничились наблюденіемъ за молодымъ Бойнебургомъ, который пріѣхалъ въ Парижъ вмѣстѣ

(*) Bedenken, welchergestalt securitas publica interna et externa und status praesens im Reich jetzigen Umständen nach auf festen Fuss zu stellen. Это сочиненіе Лейбницъ написалъ въ Швальбахѣ при свиданіи курфирстовъ Майнцскаго и Трирскаго отъ 6 до 8 августа 1670. Ср. Leibnitz's deutsche Schrifften, herausg. von Guhrauer. Band. II. стр. 198. № 87.

съ упомянутымъ курмайнцскимъ посольствомъ (слѣдовательно позже Лейбница) (*). Теперь онъ могъ безпрепятственно отдаться своимъ ученымъ занятіямъ и воспользоваться тѣми огромными выгодами, какія въ этомъ отношеніи представлялъ ему всемірный городъ. Французская литература торжествовала тогда свой золотой вѣкъ и заняла первое мѣсто въ уваженіи всѣхъ народовъ. Мольеръ оканчивалъ тогда свое поприще (Лейбницъ еще видѣлъ великаго творца комедій), и Расинъ стоялъ на вершинѣ своей славы. Рядомъ съ этимъ процвѣтали промышленность и наука. Здѣсь Лейбницъ пришелъ въ личное прикосновеніе съ первыми философами и математиками своего времени. Онъ познакомился съ Антономъ Арно, знаменитѣйшимъ картезіанцемъ тогдашней Франціи, принадлежавшимъ къ членамъ Поръ-Рояля и вмѣстѣ съ янсенистами занимавшимъ оппозиціонное положеніе въ отношеніи къ іезуитамъ (ему позднѣе Лейбницъ сообщилъ первый очеркъ своей новой системы); познакомился онъ также съ Гюйгенсомъ, изобрѣтателемъ часовъ съ маятникомъ, и подъ вліяніемъ этихъ личныхъ сношеній, изучая сочиненія Гюйгенса и Паскаля, Лейбницъ расширилъ и довершилъ свое математическое образованіе. Вотъ главнѣйшій положительный результатъ его пребыванія въ Парижѣ. Въ первый же годъ Лейбницъ изобрѣлъ свою *числительную машину*, которая далеко превосходила прежнее подобное изобрѣтеніе Паскаля; она вѣроятно доставила ему въ слѣдующемъ году (1673) принятіе въ члены лондонскаго общества. Вскорѣ потомъ онъ сдѣлалъ великое открытіе *дифференціальнаго исчисленія*, о которомъ относительно первенства онъ долженъ былъ потомъ вести такой длинный, многосложный и неблагопріятный споръ съ Ньютономъ. Было бы слишкомъ долго и несогласно съ нашею главною цѣлью подробно разсказывать здѣсь исторію этого спора, который продолжался долѣе чѣмъ періодъ человѣческой жизни, въ которомъ участвовало множество непризванныхъ лицъ и который наконецъ не столько имѣлъ значенія для самаго ученаго предмета сколько касался личнаго дѣла чести; потому что дѣло шло не о достоинствѣ обоюднаго открытія, а только объ авторствѣ, на которое каждая изъ двухъ сторонъ обнаруживала безъ сомнѣнія одинаково справедливыя притязанія. Къ сожалѣнію это равное право не было признаваемо противниками, и споръ кончился тѣмъ, что одинъ публично объявилъ или допустилъ объявить другаго *литературнымъ воромъ*. Въ такомъ видѣ дѣло наконецъ явилось передъ трибуналомъ лондонской академіи. Академія возложила изслѣдованіе актовъ, относящихся къ спорному вопросу на особую коммисію, и эта коммисія объявила Ньютона настоящимъ изобрѣтателемъ дифференціальнаго исчисленія (1712). Какъ сильно ни протестовалъ противъ этого Лейбницъ, пристрастный приговоръ былъ нѣкоторое время признанъ, какъ будто при этомъ вопросъ былъ о національности; онъ былъ принятъ за общее мнѣніе между предводителями англійско-французскаго просвѣщенія. Локкъ, Вольтеръ, Бюффонъ были на его сторонѣ; только позднѣе свѣдущіе и безпристрастные судьи, Эйлеръ, Лагранжъ, Лапласъ, Поассонъ, Біо возстановили въ глазахъ всего свѣта честь и ученую добросовѣстность Лейбница. Ньютонъ и Лейбницъ открыли дифференціальное исчисленіе независимо другъ отъ друга и съ различныхъ точекъ зрѣнія: первый дошелъ до него черезъ *флюксіи линій*, второй черезъ *разницы чиселъ* (*).

(*) Поэтому неправильно говорятъ, что Лейбницъ сопровождалъ молодаго Бойнебурга въ Парижъ какъ воспитатель. См. Guhrauers Biogr. Bd. I. стр. 110 и 11.

(*) Срав. о ходѣ и литературѣ этого спора Гурауэра — I. стр. 170—182 и 300—320. Ньютонъ приложилъ къ своей *Оптикѣ* (1704) статью объ исчисленіи флюксій и объявилъ себя въ ней первымъ его изобрѣтателемъ. Противъ этого Лейбницъ въ слѣдующемъ году помѣстилъ въ Actis eruditorum (журналѣ, основанномъ въ Лейпцигѣ Отто Менкеномъ въ 1682 г.) анонимное объясненіе, въ которомъ онъ выставляетъ себя авторомъ этого изобрѣтенія, а Ньютона заимствователемъ. Этотъ слишкомъ поспѣшный оборотъ дѣла разгорячилъ личное настроеніе спора и со стороны ньютоніанцевъ (самъ Ньютонъ хранилъ гордое молчаніе) былъ поставляемъ въ укоръ Лейбницу. Такимъ образомъ споръ о *первенствѣ* между Ньютономъ и Лейбницомъ перешелъ не безъ вины послѣдняго въ споръ о *литературномъ воровствѣ* причемъ вопросъ уже шелъ не только о научной независимости, но вмѣстѣ и о личной чести одного изъ двухъ соперниковъ.

III.

При матеріальной необезпеченности своего положенія и безъ поддержки со стороны родныхъ, съ помощью которыхъ онъ могъ бы купить себѣ въ Парижѣ мѣсто, Лейбницъ увидѣлъ себя принужденнымъ послѣдовать неоднократному приглашенію герцога ганноверскаго. Іоганнъ Фридрихъ назначилъ его своимъ библіотекаремъ и совѣтникомъ. Въ октябрѣ 1676 Лейбницъ навсегда покинулъ Парижъ и въ концѣ этого года прибылъ въ Ганноверъ, побывавши на пути еще разъ въ Лондонѣ и сдѣлавъ въ Гаагѣ личное знакомство со Спинозою. При ганноверскомъ дворѣ, волнуемомъ всякаго рода интригами и приключеніями, Лейбницъ пережилъ троекратную перемѣну государей, причемъ каждый разъ измѣнялось политическое положеніе страны и вмѣстѣ личное положеніе нашего философа. Политика ганноверскаго дома была династическая, притязательная, ревнивая къ великимъ сосѣднимъ государствамъ, особенно къ бранденбургскому; сперва была направлена къ достиженію степени курфирста, а потомъ наслѣдства англійскаго престола. Герцогъ Іоганнъ Фридрихъ былъ ревностный почитатель, союзникъ и подражатель Людовика XIV и остался въ союзѣ съ нимъ даже во время Имперской войны; при этомъ онъ былъ столь же ревностный новообращенный католикъ и, въ интересѣ своего двора и своей политики, приверженецъ идеи *соединенія церквей*. При слѣдующемъ герцогѣ Эрнстѣ Августѣ (1679—1698) ганноверскій домъ достигъ давно желаннаго курфиршескаго достоинства, послѣ того какъ политически и родствомъ соединился съ бранденбургскимъ домомъ (1684). Дружественныя отношенія обоихъ дворовъ увеличили личный вѣсъ Лейбница и поставили его во вліятельное двойственное положеніе, бывшее блестящимъ періодомъ его жизни. Онъ былъ самый близкій другъ курфирстины Софіи ганноверской и ея дочери Софіи Шарлотты бывшей потомъ прусской королевой. При слѣдующемъ курфирстѣ Георгѣ ганноверскій домъ вступилъ на престолъ Англіи (1714). Лейбницъ имѣлъ искусство соединять со своими великими политическими идеями династическіе виды ганновер-

ской политики. Онъ умѣлъ такъ излагать и защищать частные планы герцога, что его собственная космополитическая система согласовалась съ ними и пріобрѣтала значеніе. Одно государственное сочиненіе, составленное въ такомъ духѣ, относится къ первому же году его пребыванія въ Ганноверѣ. Нужно было, чтобы на происходившемъ тогда мирномъ конгрессѣ въ Нимвегенѣ, посланники гвельфскихъ князей (Ганновера и Брауншвейга) были приняты какъ *высокіе послы* и занимали бы ту же степень, какъ и курфирстскіе послы. Этотъ посольскій споръ касался вопроса внутренней политики Германіи, именно правъ имперскихъ князей и ихъ отношенія къ императорской власти. Лейбницъ искалъ для этого отношенія *гармонической формы*, и такъ какъ его сочиненіе *о правѣ высочества и посольства нѣмецкихъ князей* должно было столько же охранять императорскіе интересы, какъ и княжескіе, то въ заглавіи онъ далъ себѣ двойное имя Caesarinus Furstenerius (*). Поддержать или лучше сказать возстановить равновѣсіе между императорскою и княжескою властью Лейбницъ думалъ возвышеніемъ той и другой: императоръ долженъ былъ считаться мірскимъ главою всего христіанства, а христіанство должно было соединиться въ одну всеобщую христіанскую церковь. При этомъ ему являлась идея *христіанскаго союза народовъ*, который далъ бы христіанству религіозное владычество надъ міромъ, а человѣчеству и прежде всего христіанскимъ народамъ обезпечилъ бы вѣчный миръ. Въ идеѣ вѣчнаго мира философъ совпалъ съ позднѣйшимъ проектомъ аббата Сенъ-Пьера (**). Съ той же точки зрѣнія Лейбницъ стремился къ возсоединенію римско-католической и евангелической церкви; онъ хотѣлъ осуществить всеобщее христіанство, и *реунія*, нашедшая въ немъ столь ревностнаго и неутомимаго оратора, была въ его глазахъ скорѣе реформой *управленія*, чѣмъ *вѣры*. Никогда Лейбницъ не хотѣлъ пожертвовать католической церкви свободою вѣры, эман-

(*) Caesarini Fyrstenerii de jure Suprematus ac legationis principum Germaniae. Amsterdam 1677.

(**) Observations sur le projet d'une paix perpetuelle.

ципирующею, вмѣстѣ съ религіею и философію, и науку; вотъ почему не имѣли успѣха всѣ усилія католиковъ обратить Лейбница въ католичество и съ другой стороны всѣ его собственныя попытки возсоединенія. Что же значила наконецъ въ смыслѣ Лейбница всеобщая христіанская церковь, составлявшая цѣль его возсоединительныхъ попытокъ? Должно ли было возстановить римское царство, папство и іерархію, или же скорѣе, согласно съ философіею Лейбница, должно было ввести «*царство духовъ, градъ Божій, теократическую республику?*» Дѣйствительно ли идея философа серьёзно обращалась къ прошедшему, какъ по-видимому это иногда обнаруживалось въ его посредническихъ попыткахъ? Или же она скорѣе была идеаломъ отдаленнаго будущаго? Конечно послѣднее, если мы станемъ судить только философа, вполнѣ преданнаго естественной религіи и гармоническому царству духовъ. Что касается до идеи всеобщей религіи и соединеннаго человѣчества, то Лейбницъ-философъ былъ согласенъ съ Лейбницомъ-политикомъ. Но въ своихъ практическихъ посредническихъ планахъ Лейбницъ долженъ былъ занимать невѣрную средину между идеями своей философіи и исторически данными обстоятельствами, средину, которая дѣлала его негоднымъ въ реформаторы на поприщѣ практической жизни и несостоятельнымъ въ отношеніи къ твердымъ католикамъ. Въ его умѣ идея религіи и церкви, какъ невидимаго царства Божія, была тверда; но, какъ только онъ станетъ прилагать ее практически, и именно какъ скоро начнетъ прилагать ее къ существующей католической церкви — онъ запутывается въ неразрѣшимую дилемму. Если онъ дѣйствительно признаетъ католицизмъ, то почему же не обратится самъ въ католичество? Такъ говорили желавшіе его обращенія, напримѣръ ландграфъ Гессенъ-Рейнфельсскій. Если же онъ не хочетъ принять католичества, то зачѣмъ вообще вести переговоры съ этой церковью? зачѣмъ искать возсоединенія, если онъ не подчиняется условіямъ, которыя одни дѣлаютъ соединеніе возможнымъ? Такъ говорили люди системы, какъ напримѣръ Боссюэтъ. Боссюэтъ принадлежалъ къ болѣе кроткимъ, примирительно-настроеннымъ умамъ. Въ своемъ «*Exposition de la foi catholique*» (1671), онъ самъ даже представилъ попытку возсоединенія отдѣльныхъ церквей, и эта попытка нашла въ Германіи, при дворѣ императора, благосклонный пріемъ. Любимый теологъ императора, Спинола, епископъ нейштадтскій, принялъ на себя переговоры по возсоединенію и въ этихъ видахъ прибылъ въ 1679 году въ Ганноверъ. Лейбницъ принялъ съ большою готовностью участіе въ этомъ, давно дорогомъ для него планѣ и вступилъ въ прямыя письменныя сношенія съ Боссюэтомъ, Гюэтомъ и Пелиссономъ, продолжавшіяся съ большими или меньшими перерывами даже въ послѣднемъ десятилѣтіи этого столѣтія. Но какъ ни былъ Боссюэтъ свободенъ отъ фанатизма и прозелитизма, тѣмъ не менѣе онъ не хотѣлъ жертвовать чѣмъ-нибудь основнымъ въ католической системѣ, или принять что-нибудь новое противъ авторитета Тридентскаго собора. Переписка, веденная имъ съ Лейбницомъ, кончилась безуспѣшно и возбудила только личное взаимное отчужденіе. Со смертью Іоганна Фридриха въ 1679 г., ганноверскій дворъ пересталъ быть средоточіемъ католизирующихъ плановъ возсоединенія и, когда англійская революція открыла ганноверскому дому виды на наслѣдство престола, династическая политика исключила католицизмъ изъ своихъ интересовъ.

Среди этихъ богословско-политическихъ плановъ и переговоровъ интересъ Лейбница былъ обращенъ на другую задачу, служившую пользамъ его княжескаго дома. Герцогъ Эрнстъ-Августъ желалъ исторически изслѣдовать генеалогію гвельфской княжеской фамиліи и возложилъ этотъ трудъ на Лейбница. Въ то время, когда власть государей была абсолютна, генеалогическимъ изысканіямъ относительно владѣтельныхъ домовъ придавали высокое историческое значеніе. Но они были скорѣе игрою льстецовъ, чѣмъ предметомъ строгаго историческаго изслѣдованія. Были изобрѣтаемы родословныя древа, по которымъ нѣмецкіе владѣтельные дома производились отъ средневѣковыхъ итальянскихъ, а эти наконецъ отъ древнеримскихъ патриціанскихъ фамилій. Такимъ образомъ было принято, что гвельфскіе князья происходили отъ итальянскаго маркграфа Азо, а этотъ маркграфъ отъ римской фамиліи Акціевъ; одинъ голландскій гене-

алогъ доказывалъ даже герцогу Эрнсту-Августу происхожденіе гвельфовъ отъ римскаго императора Октавія-Августа. Эта странная попытка вѣроятно и побудила государя возложить на перваго своего ученаго основательное историческое изслѣдованіе означеннаго предмета. Лейбницъ, совершенно въ духѣ своего научнаго характера, связалъ съ этою задачею болѣе высокій всемірно-историческій интересъ. На спеціальной исторіи брауншвейгскаго дома онъ хотѣлъ пояснить всеобщую исторію германской имперіи, тѣсно связанную съ гвельфскимъ княжескимъ домомъ въ свои важныя эпохи. Чтобы собрать на мѣстѣ матеріалы своей исторіографической работы, Лейбницъ ѣздилъ по Германіи и Италіи (1687 — 1690). Онъ отправился черезъ Франкфуртъ и Мюнхенъ въ Вѣну и здѣсь написалъ императорскій манифестъ о войнѣ противъ Людовика XIV, который въ это время напалъ на Имперію. Потомъ онъ проѣхалъ черезъ Венецію въ Римъ (1689), гдѣ лично и какъ ученый пріобрѣлъ себѣ такое уваженіе въ высшемъ кругу, что ему предложили быть хранителемъ *ватиканской библіотеки,* разумѣется подъ условіемъ обращенія въ католицизмъ. Но именно по причинѣ этого условія Лейбницъ отказался отъ мѣста, которое можетъ быть для него было привлекательнѣе всякаго другаго.

Если были попытки оправдать Винкельмана въ томъ, что онъ сталъ католикомъ изъ любви къ древности, то, конечно, никто уже не усомнится въ характерѣ Лейбница, который *не* желая быть католикомъ, отвергъ мѣсто хранителя ватиканской библіотеки, хотя имѣлъ къ этимъ занятіямъ, безъ сомнѣнія, такое же сильное призваніе, какъ Винкельманъ къ древностямъ. Въ Римѣ онъ познакомился съ іезуитомъ патеромъ Гримальди приступавшимъ тогда къ своему миссіонерскому путешествію въ Китай; впослѣдствіи (1697) Лейбницъ распоряжался изданіемъ *Novissima Sinica* и написалъ къ нему предисловіе. Онъ былъ такъ увлеченъ китайской моралью, достоинство которой было тогда такъ же преувеличено, какъ потомъ достоинство индійской, что въ этомъ предисловіи высказалъ переходящее мѣру и почти комическое предложеніе, будто китайцы должны посылать къ намъ миссіонеровъ естественнаго богословія, подобно тому, какъ

мы посылаемъ къ нимъ миссіонеровъ откровенной религіи. Вообще интересъ къ китайской морали принадлежалъ нѣкоторое время къ числу пристрастій германскаго просвѣщенія, и позднѣйшій философъ Христіанъ Вольфъ, своею открытою приверженностью къ естественной морали китайцевъ, возбудилъ, какъ извѣстно, жесточайшую вражду галльскихъ богослововъ. Послѣ короткой поѣздки изъ Рима въ Неаполь, Лейбницъ возвратился въ іюнѣ 1690 въ Ганноверъ, причемъ по пути онъ во Флоренціи лично познакомился съ библіотекаремъ Мальябекки, съ которымъ уже прежде былъ въ перепискѣ; въ Болоньи встрѣтился съ знаменитымъ анатомомъ Мальпигіемъ и въ Моденѣ открылъ *родство между брауншвейгскимъ домомъ и домомъ Эсте.*

IV.

Первыя десятилѣтія, слѣдовавшія за возвращеніемъ Лейбница, были всего плодотворнѣе для развитія его философской системы. Къ первому десятилѣтію (1690—1700) относятся *очерки системы,* являющіеся то въ письмахъ, то въ журналахъ, именно въ «*Journal des savans*» въ Парижѣ и въ «*Actis eruditorum*» въ Лейпцигѣ. Ко второму десятилѣтію (1700—1710) принадлежатъ *систематическія изложенія,* главнѣе всего пневматика и теологія; къ послѣднимъ же годамъ *обзоры системы,* изъ которыхъ въ особенности укажемъ на *монадологію* и на *принципы природы и благодати* (см. философскія сочиненія).

При этомъ его занимали обширныя физическія и преимущественно историческія работы. Первыя относятся къ *естественной исторіи земли;* вторыя къ *политической исторіи Брауншвейга.* Въ первый годъ послѣ своего возвращенія (1691) Лейбницъ написалъ Protogaea—сочиненіе, которое вышло только послѣ его смерти, и котораго матеріалы были имъ извлечены, въ первое время его пребыванія въ Ганноверѣ, изъ наблюденій надъ рудокопнями Гарца. Въ національно-экономическомъ интересѣ, Лейбницъ старался тогда механическими пособіями предотвратить вредныя дѣйствія воды въ рудникахъ

Гарца, бывшихъ источникомъ серебра для государственнаго казначейства; и при этомъ случаѣ онъ сдѣлалъ тѣ геологическія изслѣдованія, которыя служатъ основаніемъ его Protogaea. Онъ хотѣлъ объяснить генезисъ земли изъ вулканическихъ началъ и представить исторію ея развитія по аналогіямъ природы. Повсюду, гдѣ ему приходится наблюдать, Лейбницъ, по направленію своего генія, обобщаетъ частное изслѣдованіе и возводитъ подробность, о которой идетъ дѣло, на степень общаго научнаго явленія. На мѣстномъ горномъ дѣлѣ онъ изучаетъ исторію земли, на генеалогіи частнаго княжескаго дома всеобщую исторію германской имперіи. Свою Protogaea онъ хотѣлъ предпослать, въ видѣ географическаго введенія, своей политической исторіи. Предварительныя работы для выполненія его собственно-исторической задачи составляютъ обширныя изысканія. Изъ архивныхъ источниковъ отъ XII до XV столѣтія онъ собираетъ *кодексъ народнаго права* (codex juris gentium diplomaticus), котораго одинъ томъ вышелъ въ 1693 г. Затѣмъ слѣдуетъ *собраніе источниковъ* для исторіи Брауншвейга (scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes), содержащее 157 средневѣковыхъ сочиненій и изданное Лейбницомъ въ 1707—11 годахъ. Послѣ такихъ приготовленій онъ приступаетъ наконецъ къ выполненію самой исторической задачи и рѣшаетъ ее только незадолго до своей смерти.

Вскорѣ послѣ его возвращенія изъ Италіи, Антонъ-Ульрихъ Вольфенбюттельскій назначилъ его начальникомъ своей библіотеки въ Вольфенбюттелѣ, а курфирстъ ганноверскій Эрнстъ-Августъ возвелъ его въ 1696 въ свои тайные юстицъ-совѣтники. Тотъ же титулъ дали ему потомъ король прусскій (1700) и русскій царь Петръ Великій (1712). Отношенія, въ которыхъ жилъ тогда Лейбницъ, благопріятствовали его честолюбію, и вмѣстѣ съ ученою дѣятельностью возрасталъ его личный и политическій вѣсъ. Съ 1684 г. ганноверскій и берлинскій дворы сблизились вслѣдствіе тѣснаго родства; въ 1688 супругъ Софіи-Шарлотты сталъ курфирстомъ бранденбургскимъ; Лейбницъ, лучшій и ближайшій другъ обѣихъ государынь, при этомъ высокомъ и важномъ вліяніи легко могъ занять такое же двойственное положеніе въ Ганноверѣ и въ Берлинѣ, какое недавно занималъ въ Ганноверѣ и Вольфенбюттелѣ. Интересъ государынь совпадалъ съ его собственнымъ интересомъ. Нужно было поддерживать доброе согласіе обоихъ дворовъ, утвердить въ Берлинѣ ганноверское вліяніе, искусно слѣдить за тамошними отношеніями и направлять ихъ. Лейбницъ, въ тайной запискѣ, поданной имъ государынямъ, самъ вызвался на это дѣло: необходимо было только доставить ему въ Берлинѣ ученое положеніе, для того чтобы онъ могъ тамъ имѣть нѣкоторое время оффиціальное пребываніе. При этомъ онъ имѣлъ въ виду планъ уніи между лютеранами и реформатами, а въ особенности учрежденіе ученой академіи. Курфирстъ бранденбургскій былъ совершенно на сторонѣ лейбницевской попытки уніи; онъ желалъ дѣйствительнаго соединенія въ вѣрѣ отдѣлившихся исповѣданій; кромѣ того, лютеранскій университетъ въ Гельмштедтѣ также благопріятствовалъ этимъ намѣреніямъ. Но дѣло окончательно рушилось вслѣдствіе противодѣйствія обѣихъ сторонъ, и курфирстъ ганноверскій наконецъ самъ запретилъ Лейбницу всякое дальнѣйшее въ немъ участіе. Учрежденіе академіи, напротивъ, удалось Лейбницу. Въ маѣ 1700 года онъ былъ приглашенъ Фридрихомъ III въ Берлинъ; ученое общество было учреждено еще въ томъ же году, въ день рожденія курфирста (11 іюля), и на слѣдующій день Лейбницъ назначенъ пожизненнымъ его президентомъ. Такимъ образомъ оффиціальное положеніе его въ Берлинѣ вполнѣ укрѣпилось, и съ этого времени онъ попеременно былъ при одномъ изъ означенныхъ дворовъ. Съ особенной любовью возвращался онъ въ Берлинъ. Здѣсь его ожидали прекрасные дни Люценбурга (Шарлоттенбургъ), гдѣ онъ философствовалъ со своею царственною ученицею и вмѣстѣ съ нею читалъ Бэля. Неожиданная смерть королевы (1705) лишила его берлинскую жизнь главной цѣны и вмѣстѣ отняла у него самую крѣпкую опору. Это была самая горестная утрата, какую онъ только испыталъ въ жизни. Всѣ такъ хорошо чувствовали, какъ много терялъ Лейбницъ съ этою принцессою, что иностранные послы сдѣлали ему форменныя изъявленія сожалѣнія. Королева Софія-Шарлотта умѣла цѣнить великаго философа. Она столько же любила истину, какъ

король пышность. На своемъ смертномъ одрѣ, какъ разсказываетъ ея внукъ, философъ Фридрихъ Великій, она обратилась къ одной изъ своихъ дамъ, обливавшейся слезами, съ такими словами: «Не жалѣйте обо мнѣ, потому-что я теперь иду удовлетворить свое любопытство относительно вещей, которыхъ никакъ не могъ объяснить мнѣ Лейбницъ: относительно пространства, безконечности, бытія и небытія; а королю, моему супругу, я готовлю церемонію погребенія, которая дастъ ему новый случай обнаружить свою пышность». «Эта принцесса, говоритъ Фридрихъ Великій, обладала геніемъ великаго мужа и свѣдѣніями ученаго человѣка; она думала, что королевѣ не неприлично цѣнить философа. Этотъ философъ былъ Лейбницъ, и такъ какъ люди, получившіе отъ неба превилегированыя души, возвышаются на равную степень съ государями, то она подарила ему свою дружбу».—Если подъ покровительствомъ королевы Лейбницъ пользовался всѣмъ почетомъ своего двойнаго положенія, то вскорѣ послѣ ея смерти ему пришлось почувствовать неудобство этой двусторонней дипломатической жизни. Недовѣріе и зависть возбудились противъ него съ обѣихъ сторонъ, какъ при ганноверскомъ, такъ и при берлинскомъ дворѣ; атмосфера подозрѣній, окружавшая его въ Берлинѣ, наконецъ такъ испортила для него пребываніе въ этомъ городѣ, что въ 1711 онъ навсегда его покинулъ. Даже собственное его созданіе, общество наукъ, котораго онъ былъ президентомъ, было поставлено внѣ его вліянія.

Съ обоими великими сѣверными монархами, Карломъ XII и Петромъ Великимъ, бывшими тогда въ войнѣ другъ съ другомъ, Лейбницъ познакомился лично въ послѣднее десятилѣтіе своей жизни. Какъ первыя его надежды, подкрѣпляемыя майнцскою политикою, были устремлены на Людовика XIV, такъ теперь его послѣдніе космополитическіе виды обратились на Петра Великаго. Дипломатическая миссія отъ ганноверскаго и берлинскаго дворовъ, желавшихъ тѣснѣе сблизиться съ Карломъ XII, свела Лейбница съ шведскимъ королемъ въ Альтранштедтѣ (1707). Но между этими двумя людьми, между космополитическимъ философомъ и односложнымъ солдатомъ, не нашлось ни

одной точки соприкосновенія. Напротивъ, реформаторскій духъ Петра Великаго, понимавшій и изыскивавшій планы цивилизаціи, сошелся съ геніемъ философа, имѣвшимъ то же настроеніе. Первая бесѣда Лейбница съ царемъ была въ Торгау (1711), гдѣ праздновалось брачное торжество великаго князя Алексѣя и принцессы вольфенбюттельской, дочери герцога Антона-Ульриха. Въ слѣдующемъ году Петръ Великій пригласилъ философа къ новой бесѣдѣ въ Карлсбадъ, и отсюда Лейбницъ сопровождалъ царя въ Дрезденъ; третье и послѣднее свиданіе ихъ было въ Пирмонтѣ въ 1716 г. По предложенію Лейбница, Петръ Великій хотѣлъ учредить въ Россіи научныя изслѣдованія, именно относительно *магнитнаго склоненія*, и основать въ Петербургѣ *академію*, которой планъ и былъ составленъ Лейбницомъ, но былъ приведенъ въ исполненіе только по смерти царя. По порученію монарха Лейбницъ написалъ мемуаръ о *реформѣ и организаціи русскаго судопроизводства*, за что и былъ награжденъ титуломъ тайнаго юстицъ-совѣтника и императорскою пенсіею.

Расположеніе и благосклонное принятіе его идей со стороны Петра Великаго были послѣдними удачами Лейбница. Въ собственномъ его отечествѣ уже былъ на сторожѣ тотъ враждебный духъ партій въ религіозномъ и въ политическомъ отношеніи, которому Лейбницъ былъ давно подозрителенъ и который теперь испортилъ его послѣдніе любимые планы. Въ Берлинѣ, со времени смерти королевы, вліяніе и положеніе Лейбница было парализовано. Хотя въ 1712 году, по прибытіи въ Вѣну, онъ и былъ принятъ при императорскомъ дворѣ съ большимъ уваженіемъ и отличенъ почестями (его сдѣлали имперскимъ надворнымъ совѣтникомъ, тогда какъ уже прежде онъ былъ возведенъ въ имперскіе бароны), но планъ его — основать въ Вѣнѣ академію—рушился вслѣдствіе интригъ *іезуитовъ*. Въ 1714 г. онъ возратился въ Ганноверъ. Незадолго передъ этимъ умерла курфирстина Софія; вмѣстѣ съ нею закатилась при ганноверскомъ дворѣ счастливая звѣзда Лейбница. Курфирстъ Георгъ-Людвигъ не раздѣлялъ ни духа, ни склонностей своей матери. Въ Лейбницѣ онъ цѣнилъ не человѣка великихъ идей, котораго совѣтъ могъ бы быть ему полезенъ въ самыхъ важныхъ слу-

чаяхъ, а только ученаго философа, котораго онъ называлъ своимъ живымъ словаремъ; кромѣ того, онъ былъ недоволенъ Лейбницомъ за то, что тотъ, по долгому пребыванію въ Берлинѣ и въ Вѣнѣ, показывалъ пренебреженіе къ своему служебному положенію въ Ганноверѣ. Когда Лейбницъ вернулся изъ Вѣны, курфирстъ уже уѣхалъ, съ тѣмъ чтобы вступить на престолъ Англіи подъименемъ Георга I. Напрасно Лейбницъ хотѣлъ слѣдовать за своимъ государемъ въ Лондонъ и пріобрѣсти вліяніе на новое правительство Англіи. Министерство короля было противъ него. «Вы хорошо сдѣлаете, милостивый государь, писалъ ему министръ Бернсторфъ, если останетесь въ Ганноверѣ и снова примется за ваши труды». Говорили, что Лейбницъ впалъ у курфирста въ немилость. Ганноверъ ему опротивѣлъ. Въ Вѣнѣ и Парижѣ, куда онъ охотно бы отправился, онъ не могъ пріобрѣсти вліятельнаго положенія иначе, какъ цѣною перехода въ католицизмъ. Такимъ образомъ онъ остался въ Ганноверѣ въ уединенномъ и безсильномъ положеніи и здѣсь докончилъ свое историческое сочиненіе Annales Jmperii Occidentis Brunsvicensis. Удаленный отъ общественыхъ дѣлъ, подозрительный для господствующей ортодоксіи, пораженный мучительною болѣзнью, великій Лейбницъ умеръ даже безъ свидѣтеля, 14 ноября 1716 г. Одинъ шотландскій дворянинъ, который глубоко его уважалъ, пріѣхалъ въ Ганноверъ въ день смерти философа и разсказываетъ слѣдующее о его погребеніи: «онъ былъ погребенъ скорѣе какъ разбойникъ, чѣмъ какъ человѣкъ, бывшій украшеніемъ своего отечества». Берлинская академія, которую онъ основалъ, и лондонская, которой онъ былъ членомъ, молчали; только парижская академія, годъ спустя, почтила память Лейбница рѣчью Фонтенеля. На его гробѣ находится надпись, соотвѣтствующая его жизни: Pars vitae, quoties perditur hora, perit.

V.

Приступая теперь къ обзору главнѣйшихъ, относящихся къ построенію системы, сочиненій, которыя послужатъ намъ потомъ основаніемъ для ея изложенія, мы попробуемъ вмѣстѣ біографически описать генетическое развитіе Лейбницевской философіи.

Пролегоменономъ системы Лейбница служитъ статья, которая написана имъ за нѣсколько лѣтъ до его итальянскаго путешествія и напечатана въ лейпцигскомъ журналѣ ученыхъ:— *размышленія о познаніи, истинѣ* и *идеяхъ* (*). Средоточіе изслѣдованія составляетъ вопросъ: *что такое познаніе?* Декартъ отвѣчалъ на него своимъ главнымъ правиломъ логики, regula generalis: — ясное и отчетливое представленіе. Спрашивается: что же ясно и отчетливо? Лейбницъ опредѣляетъ для этого *критеріи;* онъ показываетъ, какимъ образомъ темныя понятія уясняются тѣмъ, что отличаются отъ другихъ, и какъ ясныя понятія дѣлаются отчетливыми чрезъ полное опредѣленіе ихъ признаковъ (ennumeratio notarum sufficientium). Подобное ясное или раздѣльное опредѣленіе понятія бываетъ *соразмѣрно*, если всѣ признаки не только взяты вполнѣ, но и *ясно* обозначены въ отдѣльности; соразмѣрное опредѣленіе понятія будетъ *воззрительное* (интуитивное), если полные и ясные признаки могутъ быть обняты *всѣ разомъ*. Между тѣмъ одна отчетливость еще не рѣшаетъ, *истинно* ли понятіе или нѣтъ. Понятіе бываетъ истинно, когда оно существуетъ въ дѣйствительности. Поэтому, *возможность существованія* составляетъ критерій между ложнымъ и истиннымъ понятіемъ, точно такъ, какъ отличимость составляетъ критерій между темнымъ и яснымъ понятіемъ (obscura et clara notio), а точное опредѣленіе отдѣльныхъ признаковъ есть критерій между смутнымъ и отчетливымъ (confusa et distincta notio.). Послѣднее, т. е. простое уясненіе понятія, даетъ *номинальное опредѣленіе* (definitio nominalis); возможность же существованія представляетъ *реальное опредѣленіе* (def. realis). Въ высочайшей степени важное различіе этихъ двухъ родовъ опредѣленія—то, что одно объясняетъ понятіе, а другое его *основываетъ* (def. causalis). Итакъ дѣйствительное познаніе опирается на реальныхъ опре-

(*) Meditationes de cognitione, veritate et ideis. Acta eruditorum 1684.

дѣленіяхъ. Отсюда вытекаетъ и различіе между познаніями a priori и a posteriori. Если возможность существованія выводится изъ сущности самого понятія, то это будетъ познаніе a priori; если же она слѣдуетъ изъ факта дѣйствительности, то это будетъ познаніе a posteriori.

Истинное познаніе или философія есть поэтому наука о *реальномъ основаніи вещей*, или, какъ выражался Вольфъ, «всемірная мудрость есть наука о всѣхъ возможныхъ вещахъ, какъ и почему они возможны». Вольфова логика ссылается и опирается на эти лейбницевскія размышленія (*). Такимъ образомъ лейбницевская метафизика отличается отъ кантовской: первая изслѣдуетъ *возможность вещей*, вторая—*возможность познанія*.

Между *очерками системы* первый составляетъ письмо, написанное Лейбницемъ еще изъ Италіи къ Антону Арно въ Парижѣ и содержащее въ зародышѣ ученіе о монадахъ и о міровой гармоніи (**). Новая философія основывается на новомъ *понятіи тѣла* и слѣдовательно на *новомъ понятіи субстанціи*. Новое понятіе тѣла показываетъ, что не въ протяженіи, какъ думалъ Декартъ, состоитъ сущность тѣла. Это доказывается Лейбницомъ въ небольшихъ письмахъ, напечатанныхъ имъ въ парижскомъ журналѣ ученыхъ (***). Вскорѣ потомъ онъ опредѣляетъ понятіе субстанціи въ статьѣ лейпцигскаго журнала ученыхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ излагаетъ принципъ своей новой метафизики (****). Все это и служитъ основаніемъ главному очерку его философіи, *новой системѣ природы*, гдѣ, въ видѣ гипотезы, развиваются основныя черты ученія о міровой гармоніи. Въ слѣдующихъ затѣмъ

(*) См. Wolfs «*Vorrede* zu den vernünftigen Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntniss der Wahrheit».

(**) *Lettre de Mr. Leibnitz á Mr. Arnauld* docteur de Sorbonne, où il lui expose ses sentimens particuliers sur la Metaphysique et Physique 1690.

(***) *Lettre sur la question si l'essence du corps consiste dans l'étendue.* Journal des Savans 1691. Extrait d'une lettre pour soutenir ce qu'il avait avancé ci-dessus. à 1693. Lettre à un ami sur le Cartésianisme. 1695.

(****) *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae.* Acta eruditorum 1694.

поясненіяхъ, эта система популяризируется посредствомъ теологическаго понятія *предуставленной гармоніи* и дѣлается наглядною посредствомъ примѣровъ. Съ тѣхъ поръ система предуставленной гармоніи сдѣлалась популярнымъ названіемъ лейбницевской философіи, и самъ Лейбницъ съ особеннымъ удовольствіемъ называетъ себя творцемъ философіи этого имени (l'auteur du systéme de l'harmonie préétablie) (*).

Система гармоніи, поясняемая указаннымъ теологическимъ вспомогательнымъ понятіемъ, требуетъ болѣе твердаго *физическаго* доказательства. Нужно показать, что міровая гармонія не есть только актъ божественной воли, но *составляетъ точный законъ природы*; что она не сообщается вещамъ извнѣ, а заложена и содержится въ ихъ коренныхъ силахъ. Если съ теологической точки зрѣнія она является какъ предуставленная гармонія, то съ чисто физической точки зрѣнія она должна быть *гармоніею предустроенною* въ коренной природѣ вещей.

Если гармонія (или міровой порядокъ) только *предопредѣлена* въ волѣ Бога, то она *трансцендентна*; если же она вмѣстѣ *предзаложена* въ самой природѣ вещей, то она *имманентна*. Такая естественная имманентность міровой гармоніи—на это должно обратить особенное вниманіе—составляетъ собственно строгую и научную основную мысль лейбницевской философіи. Выводя порядокъ или гармонію вещей непосредственно изъ ихъ собственной силы, слѣдовательно основывая эту гармонію *динамически*, лейбницевская философія избѣгаетъ упрека,дѣлаемаго спинозизму,который отказываетъ вещамъ въ первоначальной самодѣятельности; этимъ понятіемъ имманентнаго динамическаго міроваго порядка Лейбницъ столько же отдаляется отъ Спинозы, какъ и отъ Декарта и Малебранша. Здѣсь точка зрѣнія, съ которой Лейбницъ побѣдоносно борется со своими предшественниками. Въ такомъ физическомъ направленіи, которое *не* отрицаетъ теологическаго, а только его *натурализуетъ*, Лейбницъ излагаетъ очеркъ своей системы въ статьѣ лейпцигскаго журнала ученыхъ, направленной противъ физика Штурма: «*O*

(*) *Systéme nouveau de la nature et de la communication des substances*, Journal des Savans 1695. Trois eclaircissements du nouveau systéme. 1696.

сущности природы или объ естественной силѣ и дѣятельности вещей» (*).

Эту статью, изъ всѣхъ очерковъ системы, мы считаемъ важнѣйшимъ, опредѣляющимъ норму документомъ. Своимъ понятіемъ естественной всемірной гармоніи Лейбницъ, въ противоположность Декарту и Спинозѣ, основываетъ систему, въ которой *механическій* и *моральный* міровой порядокъ (механизмъ и морализмъ) находятся въ строгой связи.

Въ чемъ состоитъ эта связь между *механическимъ* и *моральнымъ* міромъ? Первый принадлежитъ исключительно *тѣламъ*, второй—*духамъ*. Гдѣ-же теперь точка совпаденія между тѣломъ и духомъ? Понятно, что здѣсь именно должно искать и утвердить *кардинальную точку* всей системы. Разрѣшеніе картезіанской противуположности между духомъ и тѣломъ, это совпаденіе противоположностей (coincidentia oppositorum), Лейбницъ находитъ въ понятіи *души*, которая, какъ первоначальная сила, живетъ въ тѣлѣ и всѣ вещи движетъ, оживляетъ, одушевляетъ. Поэтому, послѣдующія изысканія обращены на *природу души*; они имѣютъ по преимуществу *психологическій* характеръ, тогда какъ прежнія имѣли по преимуществу *физическій*. Основное понятіе первыхъ очерковъ системы была *сила*, *аналогія* всѣхъ дѣйствующихъ въ мірѣ силъ и гармоническій ихъ порядокъ. Средоточіе, около котораго вращаются всѣ спеціальныя изслѣдованія слѣдующаго десятилѣтія, составляетъ понятіе *души*, которая понимается во всѣхъ естественныхъ существахъ какъ *жизненное начало*, въ тѣлахъ какъ *дѣятельная сила*, въ животныхъ какъ *душа* въ тѣснѣйшемъ смыслѣ, въ человѣкѣ какъ *духъ*, въ высочайшемъ существѣ какъ *Богъ*. Если величайшимъ физическимъ открытіемъ Лейбница были *новые законы вещественнаго движенія*, объясненные имъ изъ понятія силы, т. е. динамически; то величайшее психологическое его открытіе состоитъ въ *новыхъ законахъ человѣческаго разума*, выведенныхъ изъ природы духа. Какъ физика, въ духѣ лейбницевской философіи, составляетъ собственно *психологію тѣла*,—такъ теологія, въ такомъ строго-понимаемомъ смыслѣ, составляетъ *психологію Бога*. Послѣднее обозначеніе, нарочно выбранное нами, мы точнѣе объяснимъ въ своемъ мѣстѣ.

(*) *De ipsa Natura sive de vi insita actionibusque creaturarum.* Acta eruditorum. 1698. cf. Ep. ad *Sturmium* 1697. Ep. ad. *Fred. Hoffmanum* de rebus philosophicis 1699.

Психологическое объясненіе и проведеніе новой системы природы характеризуетъ второй рядъ философскихъ сочиненій нашего философа, изъ которыхъ мы укажемъ особенно на слѣдующія. Съ психологической точки зрѣнія Лейбницъ защищаетъ систему предуставленной гармоніи противъ нападеній П. Бэля въ историческомъ словарѣ (статья Rorarius) (*). Принципомъ неизгладимой индивидуальности онъ положительно отличаетъ свое понятіе души отъ пантеистическихъ теорій міровой души (**). Этотъ психологическій принципъ онъ развиваетъ въ своихъ статьяхъ *объ органической жизни* (***), *о дѣятельной силѣ тѣла* (****), *о душѣ животныхъ* (*****), въ *новыхъ опытахъ о человѣческомъ разумѣ*, направленныхъ противъ Локка (******), наконецъ въ

(*) *Replique aux réflexions* contenues dans la seconde édition du dictionnaire critique de Mr. Bayle, article Rorarius, *sur le systéme de l'harmonie préétablie*. 1702.

(**) *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*. 1702. Изъ рукописей ганноверской библіотеки; издано Эрдманомъ въ его полномъ собраніи философскихъ сочиненій Лейбница. 1840. Сравн. Ep. ad Hanschium de phil. Platonica sive de enthusiasmo Platonico. 1707.

(***) *Considérations sur le principe de vie* et sur les natures plastiques par l'auteur de l'harmonie préétablie. 1705.

(****) Ep. ad Wagnerum *de vi activa corporis, de anima, de anima brutorum*, 1710. Leubnitzens verm. Briefe, herausgegeben von *Kortholt*.

(*****) *Commentatio de anima brutorum*, 1710 и т. п.

(******) *Nouveaux essais sur l'entendement humain* par l'auteur du systéme de l'harmonie préétablie. 1703—4. Англичанинъ Локкъ въ 1688 г. издалъ свой знаменитый *опытъ о человѣческомъ разумѣ*. Лейбницъ написалъ на него свои замѣчанія (réflexions sur l'essai de l'entendement humain de Mr. Locke 1696) и сообщилъ ихъ въ письмѣ къ Локку, который естественно мало ихъ понялъ и оцѣнилъ. Во время лѣтняго пребыванія въ Герренгаузенѣ близъ Ганновера, Лейбницъ написалъ первую часть упомянутаго сочиненія, составляющую, конечно, важнѣйшій документъ его философіи. Смерть Локка (1704) помѣшала его изданію. Лейбницъ не хотѣлъ полемизировать съ умершимъ. Но эта справедливая деликат-

своей *теологіи*, объясняющей изъ божественнаго духа естественно-нравственный міровой порядокъ и защищающей его отъ возраженій Бэля (*).

Въ заключеніе философскихъ сочиненій являются *обзоры* системы, въ которыхъ обращается взглядъ на задуманное и отчасти выполненное зданіе всего ученія и указывается на общій его характеръ. Первое, фундаментальное понятіе системы есть *сила*; ея высочайшее понятіе — *Богъ*; въ срединѣ стоитъ человѣческій *духъ*. На понятіи силы основывается *естественный* міровой порядокъ, на понятіи духа—*нравственный*, и на понятіи Бога—*религіозный*. По общему своему характеру лейбницевская философія есть *физико-теологія*: она учитъ о *гармоніи природы и морали*, или, употребляя метафизическое выраженіе, о гармоніи между *царствомъ дѣйствующихъ причинъ* и царствомъ *конечныхъ причинъ*, или наконецъ, обозначая второе теологически-религіозно, — о гармоніи *между природою и благодатью*. Такъ излагается лейбницевская философія въ *монадологіи* и въ *на-*

ность здѣсь едва понятна, потому что полемика **Лейбница** была чисто научная и была ведена съ величайшимъ уваженіемъ къ противнику. Рукопись была издана **Распе** только черезъ пятьдесятъ лѣтъ по смерти **Лейбница**.

(*) ***Essais de Théodicée*** sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Это сочиненіе, популярнѣйшее изъ всѣхъ сочиненій **Лейбница** и въ короткое время ставшее «учебникомъ образованной Европы», имѣетъ въ виду защитить противъ **Бэля** систему естественнаго богословія и попытаться примирить раціонализмъ съ откровеннымъ богословіемъ. Планъ Теодицеи, судя по письму къ **Мальябекки** 1697 года, былъ уже тогда составленъ, и главнымъ побужденіемъ къ нему были философскіе разговоры, которые **Лейбницъ** велъ съ прусскою королевою въ Люценбургѣ. Самая книга,—чего нельзя упускать изъ виду при ея обсужденіи,—составлена по частямъ и явилась въ 1710. Патеръ **Де Боссъ** (Des Bosses) въ Гильдесгеймѣ, съ которымъ **Лейбницъ** велъ важную переписку о монадахъ и именно о природѣ тѣла, перевелъ Теодицею на латинскій языкъ.

Сравн. о бытіи Бога: ***de la demonstration cartesienne de l'existence de Dieu*** du R. P. Lami. 1701. О свободѣ человѣческой воли lettre à Mr. ***Coste de la nécessité et de la contingence.*** 1707.

чалахъ природы и благодати. Физико-теологія въ томъ и въ другомъ обзорѣ составляетъ руководящую нить (*).

Кромѣ того, къ послѣднему отдѣлу его философской дѣятельности относятся нѣкоторыя большія *корреспонденціи*, которыя отчасти поясняютъ и комментируютъ систему, отчасти защищаютъ ее и довершаютъ. Всего важнѣе переписка **Лейбница** съ гильдесгеймскимъ патеромъ **Де-Боссомъ** (**), обнимающая послѣднее десятилѣтіе его жизни; далѣе переписка съ профессоромъ **Бурге** (Bourguet) въ Невшателѣ (***) и съ англичаниномъ **Самуиломъ Кларке**, приверженцемъ **Ньютона** (****). Въ письмахъ къ **Де-Боссу** дѣло идетъ о понятіи монады, вещества, тѣла. Реальность послѣдняго составляетъ вопросный пунктъ; католическій богословъ со своей стороны принимаетъ эту реальность въ интересѣ евхаристіи; **Лейбницъ** старается спасти возможность такой реальности въ пользу евхаристіи и съ этой цѣлью изобрѣтаетъ такъ-называемое vinculum substantiale (см. ниже гла-

---

(*) ***La Manadologie.*** Это сочиненіе написано было **Лейбницемъ** въ Вѣнѣ 1714 для принца Евгенія Савойскаго, который, какъ драгоцѣнность хранилъ и возилъ съ собою рукопись. Съ французскаго оно было переведено на нѣмецкій **Келеромъ** въ 1720 году, а съ нѣмецкаго на латинскій **Ганшомъ**. Такимъ образомъ въ 1721 оно явилось въ Acta eruditorum, и стало извѣстнымъ подъ заглавіемъ ***principia philosophiae*** seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae. Французскій оригиналъ былъ изданъ **Эрдманомъ** по рукописямъ ганноверской библіотеки.

Ср. Ep. ad Bierlingium 1711. Examen des principes du P. Malebranche 1712.

Principes de la nature et de la grace, fondés en raison. 1714? Это сочиненіе менѣе популярно, чѣмъ монадологія и въ систематическомъ отношеніи далеко выше послѣдней.

(**) Epistolae ad Patrem Des Bosses. 1706—1716.

(***) Lettres à Mr. Bourguet. 1704—1716.

(****) Recueil des lettres entre Leibnitz et Clarke sur Dieu, l'âme, l'espace, la durée etc. 1715—1716. Поводомъ и посредницею этой переписки была прицесса Валлисская (бывшая принцесса аншпахская), которая лично уважала **Лейбница** и особенно была увлечена *«Теодицеею»*. **Кларке**, одинъ изъ англійскихъ духовныхъ, написалъ для нея письменныя замѣчанія противъ этой книги; принцесса сообщила ихъ **Лейбницу** и тотъ отвѣчалъ на нихъ.

ву VI). Въ перепискѣ съ Бурге, Лейбницъ разъясняетъ понятіе представленія и подъ конецъ касается вопроса объ одинаковомъ или же возрастающемъ совершенствѣ природы (см. ниже главу IX). Наконецъ въ своей корреспонденціи съ Кларке Лейбницъ защищаетъ нравственное понятіе о Богѣ противъ механической теологіи и идеалистическое понятіе о природѣ противъ матеріалистической физики англійскаго философа. Тутъ важнѣйшій спорный вопросъ относится къ понятіямъ *пространства* и *времени*; по Лейбницу это не *сущности*, а *отношенія*, которыя представляются нами, и которыя безъ существованія тѣлъ были бы ничто иное какъ только представленія.

Изданія.

Замѣчательно въ отношеніи къ исторіи и пониманію лейбницевской философіи, что кромѣ немногихъ статей, разсѣянныхъ по журналамъ, *Теодицея* была единственнымъ значительнымъ сочиненіемъ, изданнымъ самимъ же Лейбницемъ. Настоящій органонъ его философіи, его *Новые опыты о человѣческомъ разумѣ*, явились только черезъ пятьдесятъ лѣтъ послѣ его смерти; первое, неполное собраніе его сочиненій еще позже. Совершенно полнаго собранія нужно ждать еще въ будущемъ.

Первое собраніе небольшихъ манускриптовъ и изустныхъ отрывковъ смѣшаннаго содержанія было сдѣлано въ Otium Hannoveranum Феллеромъ, который былъ секретаремъ Лейбница (*). Первое собраніе различныхъ *писемъ* сдѣлалъ Христіанъ Кортгольтъ (**). Изъ рукописей ганноверской библіотеки Распе издалъ выборъ философскихъ сочиненій, между ними и *Новые опыты* (*). Это собраніе впослѣдствіи было переведено Ульрихомъ на нѣмецкій языкъ. Вскорѣ затѣмъ Людвигъ Дютансъ, не зная изданія Распе и не воспользовавшись имъ, издалъ собраніе лейбницевскихъ сочиненій (**). Новый выборъ писемъ изъ ганноверскихъ манускриптовъ былъ изданъ Генрихомъ Федеромъ въ началѣ нынѣшняго столѣтія (***). Мы уже упоминали объ изданіи нѣмецкихъ сочиненій Лейбница, сдѣланномъ Гурауеромъ (см. выше стр. 29). Пользуясь приведенными нами изданіями и также Fragmens philosophiques Кузена (Paris 1838), Эрдманъ наконецъ издалъ полное собраніе всѣхъ философскихъ сочиненій Лейбница; наши ссылки относятся къ этому изданію (****).

(*) *Otium Hannoveranum sive miscellanea ex ore et schedis* illustris viri piae memoriae G. G. *Leibnitii*, Lps. 1718.

(**) Viri illustris G. G. *Leibnitii Epistolae ad diversos*, theologici, juridici, medici, philosophici, mathematici, historici. et philosophici argumenti. E Msc. auctoris cum annotationibus suis primum divulgavit Chr. Kortholtus. 4 т. Lps. 1734 sq.

(*) *Oeuvres philosophiques de feu Mr. Leibnitz*, publiées par Mr. Raspe aves une préface de Mr. Kästner, Amst. et Lpz. 1765.
Нѣмецкій переводъ Ульриха. Halle 1778—1780.

(**) G. G. *Leibnitz Opera omnia* nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus exornata, studio *Ludovici Dutens*. Genev. 1768. VI. vol. 4.

(***) *Commercii epistolici Leibnitiani* typis nondum vulgati selecta specimina edidit H. Feder. Hannover. 1805.

(****) G. G. *Leibnitii Opera philosophica* quae exstant latina, gallica, germanica *omnia*. Edita recognovit estemporum ratione disposita pluribus ineditis auxit etc. J. E. *Erdmann*. Berol. 1840.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

ПРИНЦИПЪ ЛЕЙБНИЦЕВСКОЙ ФИЛОСОФІИ. НОВОЕ ПОНЯТІЕ СУБСТАНЦІИ.

I. открытіе новаго принципа. что̀ такое субстанція? II. *Сила*, дѣятельность (дѣятельная субстанція. единичная субстанція. субъектъ). III. *Недѣлимое*. принципъ индивидуаціи и спецификаціи (единичныя субстанціи. единицы. точки. атомы. формы. *Монады*).

Задачу новой философіи вообще составляетъ естественное міробъясненіе или познаніе вещей сообразное съ природою. Эта философія становится *просвѣщеніемъ*, какъ скоро она понимаетъ природу вещей въ такомъ универсальномъ и всеобъемлющемъ смыслѣ, что изъ чисто естественныхъ понятій постигаетъ и озаряетъ и міръ нравственныхъ силъ. Уже сказано было,—что такое просвѣщеніе, развившееся въ духѣ *естественной морали*, отличаетъ нѣмецкую философію восьмнадцаго столѣтія, и что Лейбницъ начинаетъ собою періодъ нѣмецкаго просвѣщенія, подобно тому какъ Декартъ былъ родоначальникомъ періода чисто догматической философіи.

Какъ же теперь всего вѣрнѣе найти новый принципъ, открытый Лейбницемъ? Основное понятіе прежней философіи должно быть *прояснено*, т. е. должно быть мыслимо такъ, чтобы оно дѣйствительно исчерпывало и открывало человѣческому разуму природу вещей. Поэтому всего лучше — сравнимъ съ принципомъ прежней философіи самую природу вещей, съ тѣмъ чтобы видѣть, не содержится ли въ ней больше, чѣмъ въ принципѣ, другими словами не существуетъ ли несомнѣнныхъ фактовъ, ко-

торые изъ прежнихъ философскихъ основныхъ понятій никакъ не могутъ быть объяснены. Принципъ прежней философіи есть *субстанція*. Если теперь есть такіе достовѣрные факты, которые не были отрицаемы даже самимъ Декартомъ и Спинозою, но и не были объяснены, то очевидно является необходимость преобразовать принципъ субстанціи. Субстанція должна выражать сущность или природу вещей. Что̀ такое вещи? На этотъ вопросъ съ точки зрѣнія Декарта и Спинозы дается единогласный отвѣтъ: вещи суть *духи* и *тѣла*. А въ чемъ состоитъ ихъ природа? Какую бы метафизическую цѣну ни имѣли вещи, составляютъ ли они субстанціи, какъ думаетъ одинъ, или модусы, какъ думаетъ другой; въ обоихъ случаяхъ природа духовъ состоитъ въ *мышленіи*, природа тѣлъ—въ *протяженіи*. И притомъ духи суть *только* мыслящія, тѣла—*только* протяженныя существа. Поэтому имѣетъ силу то основное положеніе, что въ мірѣ духовъ все должно быть объясняемо изъ идей или представленій, а въ мірѣ тѣлъ изъ вещественныхъ элементовъ или частицъ: что слѣдовательно пневматику должно строить чисто идеалистически, а физику чисто матеріалистически.

1. открытіе новаго принципа.

Но что̀ же? Если въ сферѣ духа есть факты, которыхъ смыслъ этой пневматики не можетъ ни отрицать, ни объяснить, то очевидно принципъ, на который она опирается, недостаточенъ и ограниченъ. Точно также, если въ сферѣ тѣлеснаго міра есть явленія, которыя должны быть признаны, но не могутъ быть объяснены частичною физикою, то обнаруживается недостаточность основныхъ началъ этой физики. Возьмемъ оба случая, какъ они явились и должны были явиться въ догматической философіи при противоположности духа и тѣла. Природа духовъ состоитъ только въ мышленіи; слѣдовательно всякое духовное бытіе есть мыслимое или сознательное бытіе; слѣдовательно въ человѣческой душѣ нѣтъ никакихъ безсознательныхъ представленій, никакихъ движеній, неразрѣшимыхъ мыслью, и вообще въ человѣкѣ нѣтъ безсознательной душевной жизни. Природа тѣла со-

стоитъ только въ протяженіи; слѣдовательно всякое вещественное бытіе есть только протяженное бытіе; слѣдовательно въ сферѣ вещества нѣтъ ничего недѣлимаго, простаго, первоначальнаго, а повсюду существуютъ только мертвыя, косныя массы, движимыя извнѣ и сами движущія извнѣ другія массы. Прибавимъ еще къ этому, что оба эти случая взаимно подкрѣпляютъ другъ друга. Если одинъ имѣетъ мѣсто, то имѣетъ мѣсто и другой. Если въ тѣлахъ нѣтъ ничего духовнаго или аналогическаго съ духовною природою, то и въ душахъ нельзя найти ничего вещественнаго или аналогическаго съ вещественною природою: тамъ нѣтъ ничего *протяженнаго*, а здѣсь ничего *безсознательнаго*.

Если же изъ двухъ случаевъ одинъ *не* имѣетъ мѣста, то вмѣстѣ съ тѣмъ уничтожается или по крайней мѣрѣ видоизмѣняется и другой; тогда природа духовъ и тѣлъ, слѣдовательно вообще сущность вещей, должна быть иначе мыслима или—что̀ то же—принципъ субстанціи долженъ быть преобразованъ: потому что если тѣло другое, то и духъ будетъ другой; другой принципъ физики есть вмѣстѣ другой принципъ пневматики.

Если мы возьмемъ вопросъ съ точки зрѣнія строгаго физическаго изслѣдованія, то онъ будетъ таковъ: *дѣйствительно ли тѣла—только протяженны?* Они не таковы, если въ сферѣ вещественнаго міра есть факты, совершенно достовѣрные, которые никакъ не могутъ быть выведены изъ одного протяженія. Другими словами — должна ли естественная наука, если она дѣйствительно хочетъ объяснить явленія тѣлъ, быть только физикою частицъ? Она не должна быть такой физикою, если въ тѣлахъ есть явленія, признаваемыя ею самою, но которыя не могутъ быть объяснены свойствами однѣхъ частицъ.

Здѣсь Лейбницъ открываетъ новый принципъ, который при свѣтѣ природы обнаруживается яснѣе и очевиднѣе, чѣмъ изъ какого-нибудь метафизическаго опредѣленія. Притомъ по-видимому и самому духу этой философіи, и ходу мыслей ея основателя болѣе соотвѣтствуетъ то, что главная мысль системы открывается не логическимъ изысканіемъ, а вниканіемъ въ природу вещей, что эта главная мысль утверждена физическимъ доказательствомъ прежде, чѣмъ онтологическимъ аргументомъ. Именно,

если одно протяженіе составляетъ сущность тѣлъ, то отсюда объясняются только чисто-геометрическія свойства тѣлъ: они суть *величины*, которыя могутъ быть дѣлимы, формуемы, движимы; но опредѣленная величина и опредѣленная фигура никакъ не слѣдуютъ изъ чистаго протяженія, и столь же мало слѣдуетъ изъ него дѣйствительное движеніе (*). Тѣла совершенно пассивны: они только воспріимчивы и все воспринимаютъ извнѣ; они движутся въ силу толчка, получаемаго извнѣ и должны продолжать это движеніе безъ конца, если другой ударъ не уничтожитъ этого продолжаемаго движенія и не принудитъ тѣло возвратиться въ состояніе покоя. Но по собственному полномочію тѣло не можетъ ни покинуть своего состоянія покоя, ни защитить его отъ внѣшнихъ нарушеній, т. е. собственною силою оно не можетъ ни двигаться, ни противодѣйствовать удару, сообщающему ему движеніе. Если тѣло не имѣетъ никакой силы сопротивленія, то какъ возможно, чтобы оно обнаружило хотя малѣйшее противодѣйствіе чужому, сообщенному движенію? А при отсутствіи всякаго противодѣйствія чужое движеніе естественнымъ образомъ не можетъ быть нисколько видоизмѣнено; слѣдовательно оно будетъ продолжать свой путь съ тою же скоростью и совершенно въ томъ же направленіи. Такъ ли бываетъ въ дѣйствительности? Самъ же Декартъ учитъ въ своемъ третьемъ законѣ природы, что при столкновеніи двухъ тѣлъ неравной силы, измѣняется скорость большей силы и направленіе меньшей, и потому онъ принужденъ признать въ каждомъ тѣлѣ извѣстную силу—дѣйствовать на другія тѣла и противустоять ихъ дѣйствіямъ (ad agendum in aliud vel ad actioni alterius resistendum). Эту силу Декартъ объясняетъ изъ свойственнаго каждой вещи стремленія оставаться въ состояніи, въ которомъ она находится (**). Но ясно, что въ одномъ протяженіи, въ этой чисто-геометрической природѣ тѣла, нигдѣ не можетъ быть открыта сила дѣйствовать, противостоять внѣшнимъ воздѣйствіямъ, или оставаться въ своемъ состояніи.

(*) Ср. Confessio naturae contra atheistas.

(**) Ср. Renati Des Cartes Prin. Phil. II Nr. 40, 43; и т. 1 этого сочиненія, стр. 136.

Вотъ непрерѣкаемый фактъ, который признанъ и даже принимается за законъ природы корпускулярною физикою, но не можетъ быть объясненъ изъ ея началъ. Этотъ фактъ можно свести, вмѣстѣ съ Лейбницемъ, на то въ высшей степени простое явленіе, что большое тѣло труднѣе привести въ движеніе, чѣмъ малое. Что̀ говоритъ этотъ фактъ? Что большое тѣло можетъ противопоставить бо̀льшую силу сопротивленія, чѣмъ малое; что слѣдовательно каждому тѣлу отъ природы врождена извѣстная сила сопротивленія, извѣстная энергія пребывать въ своемъ состояніи, называемая физиками косностью (inertie naturelle). Безъ этой силы, которою тѣло дѣйствуетъ и дѣйствуетъ непостоянно, нельзя ни открыть, ни понять *истинныхъ законовъ движенія*.

II. *Сила.*

Итакъ ясно, что одно протяженіе никакъ не составляетъ сущности тѣла. Конечно, нѣтъ тѣла безъ протяженія, но отсюда не слѣдуетъ, что вмѣстѣ съ протяженіемъ даны и тѣла; скорѣе же истинное отношеніе ихъ должно быть понимаемо такъ, что не тѣла существуютъ въ силу протяженія, а наоборотъ, протяженіе въ силу тѣлъ: потому что, какъ оказалось, въ тѣлахъ существуютъ извѣстныя силы, которыя никакъ не даются однимъ протяженіемъ (*).

(*) Существованіе такихъ силъ въ веществѣ, недостаточность корпускулярной физики съ ея чисто-механическимъ способомъ объясненія тѣлъ, были смутно, но живо чувствуемы уже нѣкоторыми философствующими современниками Декарта: именно англійскими натуръ-мистиками—Генрихомъ Моромъ съ его principium hylarchicum, Кудвортомъ съ его vis plastica, Глиссономъ съ его natura energetica. Господствующему матеріализму, стремящемуся къ чистой естественной наукѣ, они старались противодѣйствовать тѣмъ, что принимали въ веществѣ нѣкоторыя *одушевленныя* силы. Я не вижу, какимъ образомъ Фейербахъ могъ причислить къ этимъ противникамъ корпускулярной физики Спинозу. Правда, Спиноза призналъ протяженіе потенціею, но причиною этому служитъ не его понятіе о тѣлѣ, бывшее у него чисто-матеріалистическимъ, а его понятіе о Богѣ, котораго онъ принималъ за абсолютную способность какъ мышленія, такъ и протяженія. Протяженіе у Спинозы есть сила не потому, что оно вещественно, а потому, что оно божественно. Только въ *этомъ* смыслѣ, упоминаемомъ и самимъ Фейербахомъ, Спиноза отличаетъ свое понятіе протяженія отъ Декартова понятія. Слѣдовательно на это различіе нельзя смотрѣть какъ на противорѣчіе корпускулярной физикѣ. См. L. Feuerbachs sämmtl. Werke, 5 Bd. s. 43 und 44. О Кудвортѣ сравн. Leibnitz Sur le principe de vie. Op. phil. стр. 431.

Прежде всего этимъ доказано, что основное понятіе прежней философіи, по которому сущность тѣла состоитъ только въ протяженіи, *не* согласно съ природою тѣла, слѣдовательно съ сущностью вещей вообще, что оно не исчерпываетъ этой природы, что для того, чтобы ее исчерпать, этотъ принципъ долженъ быть мыслимъ иначе, или должно быть преобразовано понятіе субстанціи. Мыслить понятіе субстанціи глубже, чѣмъ его мыслили Декартъ и Спиноза, требуется въ точномъ смыслѣ слова — физическою необходимостью.

Тѣла не суть чистыя величины, а суть *силы*, безъ которыхъ нельзя объяснить движенія и открыть его законовъ. Понятіе величины есть чисто-математическое понятіе, тогда какъ движеніе, какъ скоро оно существуетъ, происходитъ по механическимъ законамъ. Если бы тѣла были только величинами, то ихъ наука была бы чистою математикою; если бы движенія были только опредѣленіями величинъ, то законы механики въ послѣдней инстанціи должны бы быть выводимы изъ геометрическихъ основаній. Но въ природѣ тѣлъ есть нѣчто такое, что не можетъ быть изъяснено никакимъ опредѣленіемъ величинъ. Поэтому физика въ своихъ послѣднихъ основаніяхъ должна подняться выше области механики и математики и составить болѣе высокое, метафизическое понятіе (notion supérieure et métaphysique), захватывающее самую сущность вещей. Послѣ того, какъ Лейбницъ изслѣдовалъ вопросъ, заключается ли сущность тѣла въ протяженіи, онъ дѣлаетъ слѣдующее заключительное положеніе: «какъ я ни убѣжденъ, что въ вещественномъ мірѣ все совершается механически, я тѣмъ не менѣе полагаю, что самые принципы механики, т. е. первичные законы движенія имѣютъ высшее

происхожденіе, чѣмъ принципы, представляемые чистою математикою». «Кромѣ понятія протяженія нужно употребить *понятіе силы* (*)».

Слѣдовательно *сила* есть то высшее понятіе, на которое указываетъ физика съ очевидною необходимостью. Это понятіе есть *физическое* понятіе, въ строгомъ смыслѣ этого слова, потому что только посредствомъ его можетъ быть мыслима природа тѣлъ, и безъ него остаются необъяснимыми простѣйшіе факты вещественнаго міра. Но вмѣстѣ съ тѣмъ понятіе силы превышаетъ горизонтъ физики, потому что въ кругу этого горизонта постоянно являются только протяженныя массы и чувственно осязаемыя тѣла. Въ самомъ дѣлѣ столь же невозможно мыслить тѣло безъ силы, какъ сдѣлать силу посредствомъ тѣла наглядною. Мы видимъ дѣйствія силы, а не ея существованіе. Если сила существуетъ, то она будетъ дѣйствовать въ вещественномъ мірѣ механически, и дѣйствія ея могутъ быть опредѣлены по механическимъ правиламъ; но *что* она существуетъ, это не можетъ быть доказано ни механически, ни математически, именно не можетъ быть доказано *такъ,* чтобы сила была представлена и какъ бы изложена ad oculos, подобно тому, какъ математика можетъ съ очевидной наглядностью представлять тѣла, а механика вещественныя движенія. Сила есть корень механическаго міра или, какъ часто выражается самъ Лейбницъ, fons mechanismi (**), но этотъ источникъ скрытъ отъ глазъ, погруженныхъ въ созерцаніе чувственныхъ вещей. Нѣтъ такого опыта, который бы обнаружилъ намъ силу какъ силу. Какъ бы далеко

(*) Car quoique je suis persuadé, que tout se fait mécaniquement dans la nature corporelle, je ne laisse pas de croire aussi que les principes mêmes de la Mecanique, c'est-à-dire, les premières loix du mouvement ont une *origine plus sublime* que celles que les pures mathematiques peuvent fournir. *Si l'essence du corps consiste dans l'etendue.* —
Il faut outre la notion de l'étendue employer *celle de la force. Extrait d'une lettre pour soutenir ce qu'il avait avancé ci-dessus.* Op. phil. стр. 113, 114.

(**) Mechanismi fons est *vis primitiva.* Ep. ad Bierlingium. Op. стр. 678. Ср. Ep. ad Fred. Hoffmanum de rebus philosophicis.

я ни слѣдилъ вещество до малѣйшихъ его частицъ, я не найду во всемъ объемѣ видимаго міра такой точки, гдѣ бы передо мною предстала сама сила, и гдѣ бы я могъ сказать: здѣсь источникъ явленій, вотъ сила! — гдѣ бы я видѣлъ силу съ такою же наглядностью, съ какою математикъ указываетъ: вотъ кругъ! или механикъ: вотъ качаніе маятника! А почему это понятіе, высшее и превосходящее физическій кругозоръ, будетъ *метафизическое* понятіе? Потому что оно есть принципъ или чистое разумное понятіе, котораго требуетъ отъ себя физика, но котораго она не можетъ собственными средствами ни доказать, ни составить. Если физика вполнѣ пойметъ себя, то она должна объявить: я погибаю, какъ скоро не стану примѣнять къ объясненію тѣлъ понятія силы; но собственными способами я не могу ни показать, что сила существуетъ, ни еще менѣе, въ чемъ она состоитъ. Слѣдовательно, какъ въ смыслѣ Лейбница сила составляетъ fons mechanismi, такъ же точно объясненіе тѣлъ *должно основываться* на объясненіи силы, другими словами — *физика на метафизикѣ* (*).

Что такое сила? А еще лучше спросимъ, что она *не есть,* такъ какъ этотъ вопросъ непосредственно разрѣшается изъ опредѣленій уже установленныхъ. Въ средѣ (геометрическаго) протяженія нѣтъ никакой силы: поэтому отъ силы должно быть отрицаемо то, что можетъ быть утверждаемо только относительно протяженія. Только протяженное дѣлимо, поэтому сила *недѣлима.* Только дѣлимое можетъ быть слагаемо и раздробляемо, поэтому сила *проста.* Только сложное происходитъ, поэтому сила *первоначальна* или *первична* (force primitive). Но недѣлимое, простое, первоначальное можетъ быть познано только посредствомъ понятій, а никакъ не можетъ быть встрѣчено въ чувственномъ воззрѣніи. Такимъ образомъ сила есть чистое понятіе разума или метафизическое начало, потому что она, какъ говоритъ

(*) Et a me aliquoties jam est proditum, — originem ipsius mechanismi non ex solo materiali principio, mathematicisque rationibus sed altiore quodam et ut sic dicam, *metaphysico fonte* fluxisse. De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum. Nr. 3, Op. стр. 155.

Лейбницъ, принадлежитъ къ такимъ вещамъ, которыя, какъ напримѣръ природа души, не могутъ быть воплощены въ образы и потому достижимы не для чувственнаго созерцанія (imaginatio), а только для одного ума (*).

Этимъ разсужденіемъ указывается задача и принципъ лейбницевской философіи, и мы ясно видимъ, что эти первыя мысли ведутъ за собою большую реформу въ спекулятивномъ объясненіи міра. Основное понятіе лейбницевской философіи есть принципъ *силы*. Этотъ принципъ есть принципъ совершенно невещественный. Изъ этого невещественнаго принципа должны быть объяснены явленія вещества, при томъ не такъ, чтобы на манеръ картезіанцевъ и окказіоналистовъ прибѣгать къ этому принципу, какъ къ посторонней силѣ, которая извнѣ и чудотворно дѣйствуетъ на вещи, но такъ, чтобы понимать силу въ самой сущности вещей, какъ ихъ дѣйствующую природу или первоначальную способность. Здѣсь въ первый разъ въ духѣ новой философіи съ полной ясностью возникаетъ мысль: *изъ невещественныхъ, слѣдовательно, духовныхъ началъ* должны быть объяснены и тѣла; или—что то же—основы, дѣйствующія во всѣхъ вещахъ, суть основы невещественныя, слѣдовательно духовныя или по крайней мѣрѣ аналогическія съ духомъ. Прибавимъ къ этому, что эта выразительная формула заключаетъ въ себѣ задачу лейбницевской философіи во всемъ ея объемѣ; что самъ Лейбницъ, всякій разъ какъ онъ набрасывалъ планъ своей системы, даже въ самыхъ летучихъ ея очеркахъ, всегда ставилъ во главу эту мысль спиритуалистическаго объясненія вещественнаго міра; что въ ней заключается многозначительная поворотная точка, на которой новая философія покидаетъ картезіано-спинозистическое понятіе и вступаетъ на путь ведущій къ критической эпохѣ. Характеристическимъ признакомъ прежней чисто-догматической философіи было то, что въ ея взглядѣ существовала исклю-

(*) Haec autem vis insita distincte quidem *intelligi* potest, sed non explicari *imaginabiliter*; nec sane ite explicari debet, non magis quam natura animae; est enim vis ex earum rerum numero, quae non imaginatione, sed intellectu attinguntur. De ipsa natura etc. № 7. стр. 156.

чительная противоположность между невещественнымъ и вещественнымъ, между духами и тѣлами, между мышленіемъ и протяженіемъ; что всячески старались удержать это абстрактное раздѣленіе и развить пневматику чисто-идеалистически, а физику чисто-матеріалистически; что на этомъ основаніи фактическую связь духа и тѣла должны были или съ окказіоналистами признать за постоянное *чудо*, или вмѣстѣ со Спинозою за вѣчную *аксіому*. *Эта противоположность примирена въ принципѣ лейбницевской философіи*. Она примирена въ понятіи силы. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ сила невещественна, то она заключаетъ въ себѣ все, что подлежитъ понятію невещественнаго, всѣ духовныя и мыслящія природы; но вмѣстѣ съ тѣмъ она содержитъ и природу тѣла, потому что безъ силы эту природу невозможно мыслить. Отсюда слѣдуетъ, что сила выражаетъ природу духовъ и тѣлъ, слѣдовательно одинаковую сущность всѣхъ вещей, и потому должна быть положена равною понятію субстанціи: *сила должна быть мыслима какъ субстанція, и субстанція можетъ быть мыслима только какъ сила*. Если субстанція обозначаетъ первоначальную сущность всѣхъ вещей, понятіе которой независитъ отъ понятія какой-нибудь другой вещи, то она никакъ не можетъ быть опредѣляема протяженіемъ; потому что, какъ оказалось, протяженіе не есть что-нибудь первоначальное, но требуетъ для своего объясненія понятія силы. Поэтому, какъ весьма выразительно говоритъ Лейбницъ, вышло «praepostere» (навыворотъ), что Декартъ положилъ сущность тѣлъ въ одномъ протяженіи (*). Истинно-первоначальное есть скорѣе сила, безъ которой не могутъ быть объяснены ни духи, ни тѣла; а потому и субстанцію можно мыслить только подъ ея видомъ.

Но какъ же должна быть мыслима самая сила вещей? Какъ относится единая сила ко многимъ вещамъ и обратно? Должны ли мы отвѣчать, — что̀ по-видимому здѣсь всего ближе, — что сила относится къ вещамъ какъ причина къ своимъ дѣйствіямъ,

(*) De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae. Op. стр. 122. — Ср. Examen des principes du Père Malebranche.

или какъ субстанція къ своимъ безчисленнымъ видоизмѣненіямъ? Такимъ образомъ мы бы только ушли отъ Декарта, но остались бы въ спинозизмѣ, или же измѣнили бы ученіе Спинозы только въ одной точкѣ, именно въ понятіи объ отношеніи атрибутовъ, тогда какъ соглашались бы съ этимъ ученіемъ въ главномъ дѣлѣ, — въ понятіи *единой* субстанціи! Но именно въ этой точкѣ Лейбницъ всего сильнѣе вооружается противъ спинозизма; именно здѣсь онъ старается разрушить эту «doctrina pessimae notae». Какъ природа тѣла опровергаетъ картезіанское понятіе протяженной субстанціи, такъ природа вещей вообще опровергаетъ спинозистическое понятіе единой и единственной субстанціи. Если бы существовала только одна субстанція, то она была бы единственною силою; это единое существо одно только было бы способно обнаружить силу или дѣйствовать, и всѣ вещи безъ исключенія были бы безсильны и недѣятельны: онѣ были бы не активны, а чисто пассивны, онѣ могли бы не производить что-нибудь, но только сами быть произведены. Сила есть источникъ всякой дѣятельности. Если существуетъ только *одна* сила, то въ самихъ вещахъ нѣтъ никакихъ собственныхъ силъ, слѣдовательно никакихъ собственныхъ дѣйствій. Но такія дѣйствія есть, и при томъ, есть во всѣхъ вещахъ: духи мыслятъ по собственной способности и потому суть нѣчто болѣе, чѣмъ преходящія мысли божественной мыслительной силы; тѣла сами движутся и потому суть нѣчто болѣе, чѣмъ массы неспособныя къ сопротивленію. Вещи *дѣятельны*, и потому *сильны*; ибо «actio sine vi agendi esse non potest»; они не суть части единой силы (потому что сила недѣлима), но сами суть силы, а потому и субстанціи. Въ этой точкѣ разрушается ученіе Спинозы: оно разрушается свидѣтельствомъ самой природы, въ которой каждая вещь дѣйствуетъ собственною силою. *Сколько вещей, столько и силъ, столько и субстанцій: слѣдовательно сила вещей состоитъ въ безчисленной полнотѣ силъ, въ безчисленной полнотѣ единичныхъ субстанцій.*

Или, можетъ быть можно мыслить силу, которая не дѣйствуетъ? Если она не дѣйствуетъ, то такая сила есть или пустая потенція (inanis potentia), которая не можетъ дѣйствовать и войти въ силу, или же по схоластическимъ школьнымъ понятіямъ она есть голая потенція (potentia nuda), которая, чтобы дѣйствовать, требуетъ наружнаго возбужденія. Подобныя понятія не достигаютъ природы силы: потому что дѣйствительная сила не есть ни столь безплодная, ни столь нуждающаяся въ помощи сущность; она побуждается къ дѣйствію сама собою. Поэтому она всегда дѣятельна или покрайней мѣрѣ всегда находится въ живомъ стремленіи къ дѣятельности. Дѣятельность вещественной силы есть движеніе: не находится ли каждое тѣло всегда въ движеніи, или по крайней мѣрѣ всегда въ стремленіи къ движенію, даже когда бываетъ въ состояніи видимаго покоя? Или — можетъ ли тѣло когда-нибудь перестать обнаруживать сопротивленіе внѣшнимъ воздѣйствіямъ? Не подвержено ли оно такимъ воздѣйствіямъ постоянно? Можетъ ли тѣло существовать иначе, какъ въ непосредственномъ сообществѣ тѣлъ? Слѣдовательно каждое тѣло постоянно находится въ состояніи сопротивленія и противодѣйствія. А сопротивленіе не есть ли дѣятельность? Слѣдовательно, вмѣстѣ съ силою сопротивленія тѣла полагается и его непрерывная дѣятельность; и какъ тѣло не можетъ быть мыслимо безъ силы сопротивленія, такъ точно эта сила не можетъ быть мыслима иначе, *какъ дѣятельною и постоянно дѣятельною* (*).

Гдѣ есть дѣятельности, тамъ должны быть и субъекты, отъ которыхъ онѣ исходятъ, силы, которыми онѣ производятся. Эти существа, дѣйствующія по собственному полномочію и побуждаемыя къ дѣйствію только самими собою, имѣютъ для насъ значеніе первоначальныхъ существъ, или *субстанцій*. А такъ какъ каждая дѣятельность есть опредѣленное дѣйствованіе, то ея субъектъ есть опредѣленная, отличная отъ другихъ, *отдѣльная* субстанція. Каждое дѣятельное существо есть субъектъ, каждый субъектъ есть отдѣльная субстанція: эти опредѣленія для Лейбница суть взаимно замѣняющія другъ друга понятія, такъ что каждое изъ нихъ можетъ быть поставлено предикатомъ другаго. Въ своей статьѣ о сущности природы или о естественной силѣ и дѣйствіяхъ вещей, —гдѣ Лейбницъ всего обстоятельнѣе распространяет-

(*) Ср. De primae philos. emend. sive de not. subst.

ся о главныхъ мысляхъ своей философіи,—онъ объясняетъ понятіе субстанціи понятіемъ дѣятельности: «на сколько я постигаю понятіе дѣятельности, я полагаю, что этимъ понятіемъ доказывается и утверждается то весьма употребительное положеніе философіи, что гдѣ есть дѣятельности, тамъ должны быть и субъекты, отъ которыхъ они происходятъ. И я нахожу это положеніе до того вѣрнымъ, что оно вѣрно и обратно: не только все, что дѣйствуетъ, есть отдѣльная субстанція, но и всякая отдѣльная субстанція дѣйствуетъ, и притомъ дѣйствуетъ непрерывно; отсюда не исключаются и тѣла, въ которыхъ никогда нельзя найти состоянія абсолютнаго покоя» (*).

Итакъ, природа вещей должна быть мыслима какъ сила, сила какъ субстанція, и притомъ какъ субстанція *дѣятельная, дѣятельная непрерывно* и *отдѣльная*: потому что безъ отдѣльной субстанціи нѣтъ никакой дѣятельности, безъ дѣятельности нѣтъ никакой силы, безъ силы нѣтъ ни духовъ, ни тѣлъ. Что же такое отдѣльная субстанція, полагаемая нами равною понятію силы и дѣятельности? Какъ *субстанція*, она есть недѣлимое, простое, первоначальное существо, которое никакимъ образомъ не можетъ быть опредѣляемо извнѣ, слѣдовательно дѣйствуетъ и страдаетъ собственною силою, а не вслѣдствіе другихъ силъ; другими словами—существо, которое составляетъ единственную причину всего, что въ немъ происходитъ. Она есть *отдѣльное* существо, отличное отъ всѣхъ другихъ, какъ извѣстнымъ образомъ опредѣленная единица. Въ первомъ отношеніи она составляетъ совершенно простое и самостоятельное существо; во второмъ — совершенно специфическое и единственное въ своемъ родѣ существо. Соединимъ въ одно оба эти опредѣленія; такое простое, самостоятельное, отличное существо называется недѣлимымъ.

(*) Quantum ego mihi notionem actionis perspexisse videor, consequi ex illa et stabiliri arbitror receptissimum philosophiae dogma, *actiones esse suppositorum*; idque adeo verum esse deprehendo, ut etiam sit reciprocum, ita ut non tantum omne quod agit sit substantia singularis, sed etiam ut *omne singularis substantia agat sine intermissione*; corpore ipso non excepto, in quo nulla unquam quies absoluta reperitur. De ipsa natura etc. Nr 9. Op. phil. стр. 157.

III. *Недѣлимое и Монада.*

Въ чемъ другомъ можетъ состоять сила отдѣльной субстанціи, какъ не въ томъ, что она дѣятельнымъ образомъ выражаетъ то, что она есть отъ природы; что она проявляетъ вмѣстѣ свою простую самостоятельность и свою специфическую единичность, однимъ словомъ—свою *индивидуальность*? Индивидуальность же проявляется *самостоятельностью* и *самоотличеніемъ*. Дѣятельность, въ которой полагается и заявляется первоначальная, недѣлимая самость, сила какъ сила, можетъ быть названа *индивидуаціею*. Другая дѣятельность, въ которой каждое недѣлимое обнаруживаетъ свою единичность, въ которой оно заявляетъ, что въ этой своей единичности оно совершенно отлично отъ всѣхъ другихъ, что оно равно только самому себѣ, что въ мірѣ нѣтъ двухъ совершенно равныхъ существъ, можетъ быть названа *абсолютною спецификаціею* или *различеніемъ* (distinctio). Ясно, что съ первою дѣятельностью непосредственно связана вторая, что самостоятельность не можетъ быть мыслима безъ самоотличенія, что тѣмъ и другимъ въ одномъ и томъ же актѣ выражается одно и тоже существо, или, говоря словами Лейбница: «principium individuationis idem est quod absolutae specificationis, qua res ita sit determinata, ut ab aliis omnibus distingui possit». (Принципъ индивидуаціи есть вмѣстѣ принципъ абсолютной спецификаціи, по которой всякая вещь такъ опредѣлена, что можетъ быть отличена отъ всѣхъ другихъ). Этотъ принципъ индивидуаціи и обособляющей дѣятельности составляетъ сущность всѣхъ силъ, дѣйствующихъ въ мірѣ. Каждая отдѣльная субстанція, какое бы достоинство ни принадлежало ей въ міровомъ порядкѣ, имѣетъ способность осуществлять себя какъ недѣлимое и именно какъ это отличное отъ всѣхъ другихъ недѣлимое. А тамъ, гдѣ есть самоосуществленіе, тамъ есть жизнь или жизненность. Поэтому во всѣ эти субстанціи отъ природы вложена *неразрушимая жизненная сила*, именно сила самостоятельнаго бытія, какую обыкновенно приписываютъ живымъ тѣламъ природы въ отличіе отъ безжизненныхъ. Такимъ образомъ, понятіе жизни входитъ въ принципы лейбницевской философіи и связано съ ними какъ не-

обходимый аттрибутъ, безъ котораго вообще не можетъ быть мыслима сила. По основной своей мысли эта философія убѣждена, *что въ мірѣ нѣтъ ничего безжизненнаго*, и потому уже не покажется страннымъ, если отсюда на всю систему распространится удивительное воззрѣніе всеоживленнаго и одушевленнаго мірозданія: потому что нѣтъ ничего въ мірѣ, что-бы не могло какимъ-нибудь совершенно опредѣленнымъ образомъ обнаруживать силу и проявлять себя въ этомъ обнаруженіи. Поэтому всѣ вещи безъ исключенія по своей сущности суть *жизненно дѣйствующія природы*, и если онѣ являются нашимъ чувствамъ какъ бездушныя тѣла, то это поверхностное чувственное восприятіе никакъ не свидѣтельствуетъ противъ глубоко-проницающей мысли: въ самомъ дѣлѣ, въ природѣ существуютъ многія постоянныя силы и формы, которыя мы познаемъ и понимаемъ, какъ ни мало даетъ намъ ихъ знать наше чувственное воззрѣніе. Развѣ мы отрицаемъ давленіе воздуха, на томъ основаніи, что мы его не чувствуемъ, или шаровидность земли, на томъ основаніи, что не можемъ ее видѣть? (*).

Жизненно дѣйствующія природы составляютъ новый, открытый Лейбницемъ принципъ философіи. Такъ какъ каждая изъ нихъ составляетъ особенное существо, какъ-бы особый міръ, то это понятіе представляетъ оригинальную мысль, которую нужно строго отличать отъ всѣхъ понятій прежней философіи. Чтобы выразить это отличіе, мы должны дать новорожденному принципу имя, которое бы характеристически противопоставляло его прежнимъ понятіямъ о субстанціи: имя, которое относилось бы къ имени субстанціи, какъ собственное имя къ родовому названію или какъ nomen proprium къ nomen apellativum. Если лейбницевскія элементарныя существа мы назовемъ *отдѣльными субстанціями*, то въ этомъ выраженіи не будетъ ясно обозначено различіе между ними и субстанціями Декарта: потому что и у него отдѣльныя существа считались субстанціями, какъ духи, такъ и тѣла. Но, между тѣмъ какъ одни изъ картезіанскихъ субстанцій

(*) Nouveaux essais sur l'entendement humain. Liv. II. chap. I, Op. phil. стр. 223.

были и должны были быть протяженными, дѣлимыми, сложными, у Лейбница всѣ отдѣльныя субстанціи считаются силами и слѣдовательно не матеріальными, недѣлимыми, простыми существами. По причинѣ этой простоты они могутъ быть названы *единицами*, но не въ обыкновенномъ, а въ строгомъ смыслѣ слова (dans la rigueur philosophique). Они суть настоящія единицы (unités réelles, véritables; verae unitates), которыя не могутъ быть раздѣлены, или разложены на что-нибудь множественное; которыя не становятся единицами оттого, что соединяютъ въ себѣ многое раздѣльное, но сами въ себѣ и сами по себѣ суть единицы и вѣчно остаются единицами. Сущность этихъ единицъ составляетъ не число, а сила. Они суть единицы не въ ариѳметическомъ, а въ метафизическомъ смыслѣ. Чтобы выставить на видъ это отличіе отъ численной величины, можно бы вмѣстѣ съ Лейбницемъ назвать ихъ *точками*; но слѣдовало бы тотчасъ прибавить, что это—*метафизическія точки* (points métaphisiques), для того чтобы нельзя было смѣшать ихъ ни съ физическими, ни съ математическими. Физическія точки суть вещественныя, слѣдовательно дѣлимыя величины и потому никакъ не настоящія точки въ строгомъ смыслѣ слова; напротивъ, математическія точки хотя строго точки, потому что не имѣютъ протяженія, но имъ недостаетъ дѣйствительнаго существованія, потому что онѣ существуютъ только какъ математическія понятія. Метафизическія точки соединяютъ въ себѣ и то, и другое: онѣ суть настоящія и въ дѣйствительности существующія точки; они вмѣстѣ строгія точки, какъ математическія, и реальны, какъ физическія; онѣ суть субстанціальныя, содержащія сущность точки (points de substance) (*). Чтобы выразить реальное достоинство этихъ точекъ въ отличіе отъ математическихъ, ихъ можно бы назвать *атомами*, если бы это слово не напоминало атомистовъ древняго и новаго времени, отъ понятій которыхъ лейб-

(*) Il n'y a que les points métaphysiques ou de substance, qui soient exacts et réels; et sans eux il n'y aurait rien de réel, puisque sans les veritables unités il n'y aurait point de multitude. Syst. nouv. de la nature. Nr. 11. Op. phil. стр. 126.

ницевскія понятія различаются въ самомъ принципѣ. Атомы Демокрита или Эпикура, Гассенди и Гоббеса — матеріальны, слѣдовательно протяженны и дѣлимы; поэтому они не настоящіе, а только такъ-называемые атомы, слѣдовательно атомы не по сущности, а только по внѣшней видимости. Напротивъ лейбницевскія начала *по самой своей сущности* недѣлимы или атомичны; слѣдовательно отъ основныхъ понятій атомистовъ они должны быть отличаемы какъ atomes de substance. Отсюда непосредственно слѣдуетъ характеристическое отличіе лейбницевскихъ атомовъ отъ обыкновенныхъ. Обыкновенные атомы, по своей матеріальной природѣ, различаются только по числу, величинѣ и фигурѣ, т. е. по внѣшнимъ модальностямъ протяженія; въ основѣ же своей сущности всѣ они равны другъ другу; и такъ какъ ихъ фактическое различіе есть только внѣшнее и потому случайное различіе, то возможно и то, что случайно эти атомы будутъ имѣть и внѣшнее равенство. Этимъ атомамъ не достаетъ источника различія, силы внутренняго разнообразія, по которой каждый проявлялъ бы свою особенную форму и какъ *это* недѣлимое различался бы отъ всѣхъ прочихъ. Матеріальные атомы не суть недѣлимыя, потому что сущность матеріальнаго атома состоитъ въ грубой, извнѣ образованной массѣ, сущность же недѣлимаго, напротивъ, въ формѣ, саморазвившейся по внутренней необходимости. Тамъ атому принадлежитъ матеріальное свойство, а здѣсь—формальное; поэтому Лейбницъ отличаетъ свои начала отъ началъ атомистовъ выраженіемъ—*формальные атомы* (atomes formels) (*).

(*) Il n'y a que les *atomes de substance*, c'est à dire, les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers élémens de l'analyse des substances. Ibid. — pour trouver ces unités réelles je fus contraint de recourir à un *atome formel*, puis qu'un être matériel ne saurait être en même tems matériel et parfaitement indivisible, ou doué d'une véritable unité. Syst. nouv. Nr 3. Op. Phil. стр. 124.

О различіи атома и недѣлимаго сравни: Nouveaux Essais. liv. II., chap. 27. Op. Phil. стр. 277, 278.

Что касается до *формы вещей*, то различіе между Лейбницемъ и корпускулярными философами, какъ атомистами, такъ и картезіанцами, объясняется съ слѣдующей точки зрѣнія. Форма какой-нибудь вещи или дается извнѣ, или полагается одновременно съ ея сущностью и необходимо слѣдуетъ изъ ея природы. Въ первомъ случаѣ она есть случайный, во второмъ необходимый аттрибутъ этой вещи. Форма случайна — когда вещь можетъ быть мыслима и безъ нея; напротивъ, необходима— когда вмѣстѣ съ этой вещью должна быть мыслима и эта форма. Къ случайнымъ формамъ вещь относится какъ ихъ *равнодушный субстратъ*, къ необходимымъ—какъ ихъ *дѣятельный субъектъ*. Такъ, напримѣръ, строительный матеріалъ есть очевидно равнодушный субстратъ для зданія, которое изъ него воздвигается; напротивъ, живое тѣло, какъ напримѣръ растеніе или животное, есть дѣятельный субъектъ своей особенной формы. Въ элементахъ зданія не содержится побужденія — стать домомъ: они становятся имъ путемъ механическаго сложенія. Напротивъ, въ элементахъ организма, въ сѣмени растеній и животныхъ лежитъ стремленіе стать живымъ тѣломъ, этимъ опредѣленнымъ недѣлимымъ: и оно становится имъ путемъ самостоятельнаго развитія. Тамъ форма случайна и акцидентальна; здѣсь она необходима и существенна. Какъ относятся въ природѣ вещи къ своимъ формамъ? На этотъ вопросъ корпускулярные философы отвѣчаютъ: элементы природы относятся къ ея формамъ, какъ равнодушные субстраты; формы относятся къ вещамъ, какъ случайные модусы. Напротивъ, Лейбницъ утверждаетъ: вещи относятся къ своимъ формамъ, какъ дѣятельные субъекты; формы относятся къ вещамъ, какъ ихъ необходимые аттрибуты или субстанціальныя свойства. Вмѣстѣ съ элементами природы даны и формы природы; формы также первичны и первоначальны какъ и субстанціи. Нельзя объяснить формы природы, не выводя ихъ изъ элементовъ природы, а это возможно только тогда, когда въ самыхъ элементахъ будетъ найдено стремленіе къ формѣ или *образовательная сила*. А такъ какъ каждая вещь въ силу своей опредѣленной формы составляетъ недѣлимое, то ясно, что только изъ этого понятія о формѣ можетъ быть объяснено существова-

ніе недѣлимыхъ въ мірѣ. Поэтому Лейбницъ свои понятія о формѣ отличаетъ отъ понятій корпускулярныхъ философовъ аристотелевски-схоластическимъ выраженіемъ *существенныхъ или субстанціальныхъ формъ* (formes substantielles, formae substantiales) (*).

Требуется найти простое выраженіе, котораго не нужно бы было еще отличать отъ другихъ подобныхъ обозначеній какими-нибудь ближайшими опредѣленіями, которое бы *однимъ* словомъ показывало, что каждая субстанція есть формальная единица или недѣлимое. Такое слово—*монада*. Это пиѳагорейское выраженіе выбралъ Лейбницъ для того, чтобы краткимъ и не двусмысленнымъ образомъ отличить свой принципъ отъ прежней и современной метафизики (**).

Въ понятіи отдѣльной субстанціи онъ противорѣчитъ Декарту, потому что у него отдѣльная субстанція никогда не бываетъ сложная, но всегда простая: она есть *единица*. Въ понятіи единицы онъ разнорѣчитъ съ ариѳметикою, потому что въ его смыслѣ единица недѣлима: она есть *точка*. Въ понятіи точки онъ разногласитъ съ математикою, потому что его точки суть дѣйствительныя существа или *атомы*. Въ понятіи атома онъ не согласенъ съ атомистами, потому что его атомы суть силы или *формы*. Въ понятіи формы онъ несогласенъ съ корпускулярными философами, потому что формы вещей для него не случайны, а существенны; онѣ суть *субстанціальныя формы* или *недѣлимыя*. Чтò такъ должна быть понимаема субстанція, это показываетъ слово *монада*. «*И эти монады*, говоритъ Лейбницъ, въ началѣ своей монадологіи, *суть дѣйствительные атомы природы, и однимъ словомъ — элементы вещей*» (***).

(*) Il fallut donc rappeler et comme rehabiliter les *formes substantielles*. Système nouveau. Nr. 3. стр. 124.—Ср. De ipsa natura Nr. 11., стр. 158.

(**) *Monas* est un mot Grec qui signifie l'*Unitè* ou ce qui est un. Principes de la nature et de la grâce. Nr. 1., Op. Phil., стр. 714.

(***) Et ces Monades sont les *véritables Atomes* de la Nature et en un mot les *Elements des choses*. Monadologie Nr. 3., Op. phil. стр. 705.

ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЗАДАЧА ЛЕЙБНИЦЕВСКОЙ ФИЛОСОФІИ.

1) *Чисто догматическія системы:* спиноза и принципъ всеединства (пантеизмъ и мистика). окказіоналисты. декартъ. II. *Матеріалистическое направленіе*: корпускулярные философы и атомисты древняго и новаго времени (гоббесъ, гассенди, эпикуръ, демокритъ). III. *Формалистическое направленіе*: схоластика (номинализмъ и реализмъ (скотусъ и томасъ)). классическая философія (аристотель, платонъ). IV. *Историческій характеръ лейбницевской философіи.*

Новый принципъ метафизики есть монада. Мы показали, что подъ этимъ выраженіемъ должна быть разумѣема субстанція какъ недѣлимое—или чтò то же—сущность вещей, какъ полнота самодѣятельныхъ силъ. При этомъ изысканіи мы умышленно шли совершенно не тѣмъ путемъ, какого обыкновенно держатся другія изложенія лейбницевской философіи. Вмѣсто номинальнаго опредѣленія мы имѣемъ реальное, вмѣсто онтологическаго аргумента, заключающаго отъ понятія вещи къ ея существованію, мы представили точное доказательство, выходящее изъ опредѣленнаго факта и изъ его анализа почерпающее понятіе, которое одно можетъ объяснить этотъ фактъ. Другими словами: понятіе монады открыто нами не путемъ дедукціи, а путемъ *индукціи*; именно такимъ образомъ метафизика и пріобрѣла новое понятіе, безъ котораго она никогда не могла бы согласоваться съ простѣйшими опытами природы. Дедукцію понятія монады дѣлаютъ такъ, что выводятъ его изъ понятія субстанціи, или показываютъ,

что только этимъ понятіемъ можетъ быть правильно опредѣлена субстанція. Я сомнѣваюсь, чтобы такимъ путемъ можно было съ нѣкоторою очевидностью достигнуть до искомаго понятія, чтобы найденное понятіе было сколько-нибудь тверже простой гипотезы, болѣе или менѣе удачно прилагающейся къ природѣ вещей. Напротивъ индукція понятія монады состоитъ въ томъ, что оно выводится изъ явленій природы, изъ опредѣленныхъ проявленій тѣлъ; другими словами мы показываемъ, что только посредствомъ этого понятія эти явленія могутъ быть объяснены и природа тѣлъ можетъ быть понята. Я увѣренъ, что самъ Лейбницъ открылъ свое начало въ такой тѣсной связи съ природою; что только вслѣдствіе анализа явленія природы для него стало ясно, что субстанція вещей должна быть мыслима какъ сила и потому какъ монада; что безъ этой достовѣрности одно утвержденіе; — субстанція есть сила, осталась бы ассерторическимъ и потому проблематическимъ сужденіемъ. И въ самомъ дѣлѣ тѣ изложенія, которыя начинаютъ лейбницевскую философію такимъ номинальнымъ опредѣленіемъ, принуждены скорѣе разсказывать, чѣмъ доказывать главное положеніе всей системы.

Что же касается самаго Лейбница, то природа его ума была гораздо способнѣе открывать новыя мысли, чѣмъ до нихъ доискиваться; особенность его генія состояла въ томъ, что онъ легче находилъ свои истины посредствомъ наведенія и созерцанія природы, чѣмъ посредствомъ силлогизмовъ чистой метафизики. Конечно, мы не хотимъ этимъ сказать, что лейбницевская философія пренебрегала или мало цѣнила метафизику, потому что напротивъ она стремилась основать новую метафизику; но мы думаемъ, что творцу этой философіи форма физикальнаго мышленія была конгеніальнѣе, чѣмъ абстрактныя опредѣленія, что она лучше такихъ опредѣленій служила ему для открытія новыхъ понятій. Вездѣ этотъ умъ заключаетъ отъ факта къ соразмѣрному понятію, объясняющему фактъ; космологическій духъ лейбницевской философіи вообще не расположенъ къ онтологическимъ аргументаціямъ; ходъ ея идей возвышается отъ физики къ метафизикѣ; она заключаетъ отъ міра къ Богу, отъ тѣла къ силѣ, отъ силы къ бытію монадъ. Творческій періодъ своей философіи Лейбницъ начинаетъ изслѣдованіемъ тѣла, въ отношеніи къ которому онъ показываетъ, что оно должно быть объясняемо не протяженіемъ, а силою (*); и всѣ очерки его метафизики, начиная отъ перваго абриса и до послѣднихъ изложеній, выводятъ главную мысль системы тѣмъ же самымъ путемъ. Въ нихъ не говорится: понятіе субстанціи должно быть мыслимо какъ монада. Но говорится: такъ какъ существуютъ сложныя субстанціи, то должны быть простыя субстанціи или монады. Что такое сложныя субстанціи? *Тѣла*. Что такое простыя субстанціи? *Силы*. Слѣдовательно другими словами очерки лейбницевской метафизики начинаются такимъ аргументомъ: *такъ какъ существуютъ тѣла, то должны существовать силы*. Вотъ основаніе почему мы въ этой формѣ ту же самую мысль подробно изложили какъ основаніе системы (**).

Тѣло должно быть мыслимо какъ *сила*. Сила есть недѣлимое, слѣдовательно невещественное, простое, первоначальное существо, поэтому она должна быть мыслима какъ *субстанція*. Полная силы субстанція всегда дѣятельна и такъ какъ она одна составляетъ источникъ своей дѣятельности, то ясно, что она есть самостоятельное существо, т. е. недѣлимое или *монада*. Но вмѣстѣ съ самодѣятельностью дано и саморазличеніе или принципъ всесторонней разности, слѣдовательно дано абсолютное различіе, а вмѣстѣ и абсолютное множество монадъ. Поэтому вопросъ, отчего существуетъ не *одна* монада, а безчисленное ихъ множество, есть стольже праздный вопросъ, какъ если бы кто спросилъ, отчего существуетъ не одно только, а многія недѣлимыя? Безъ многихъ было бы невозможно и одно, потому что

(*) Lettre sur la question si l'essence du corps consiste dans l'étendue (Journal des savans. 1691).

(**) Первый очеркъ своей новой метафизики Лейбницъ дѣлаетъ въ упомянутомъ письмѣ къ Арно (1690). Здѣсь сказано: Le corps est un aggregé de substances,—il faut par consequent que partout dans le corps il se trouve des substances indivisibles. Lettre à Mr. Arnauld. стр. 107 Послѣдній подробный обзоръ системы есть монадологія 1714 г. Второй параграфъ гласитъ: *Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composées*. La monadalogie Nr. 2. Op. Phil. стр. 705.

сущность недѣлимаго состоитъ въ саморазвитой особенности, а какъ ни самобытна и самосильна эта особенность, она не могла бы имѣть мѣста, если бы ея нельзя было отличать отъ другихъ особенныхъ существъ.

Изъ понятія монады объясняются какъ противоположности, такъ и отношенія сродства, въ которыхъ Лейбницъ находится къ другимъ историческимъ системамъ, и мы уже видѣли, когда дѣло шло объ имени новаго принципа, какъ много Лейбницъ заботился о томъ, чтобы отличить свое понятіе субстанціи отъ одноименныхъ понятій Спинозы, картезіанцевъ и атомистовъ.

I. *Чисто догматическія системы.*

1) Спиноза и принципъ все-единства.

Понятіе монады утверждаетъ, что всѣ вещи суть субстанціи, т. е. первоначальныя и отъ природы самостоятельныя существа, что поэтому естественнымъ путемъ они не могутъ ни получить, ни потерять эту самостоятельность, другими словами, что естественнымъ образомъ они не могутъ ни происходить, ни исчезать. Утверждая это, Лейбницъ противопоставляетъ свою философію ученію Спинозы, которое, основываясь на понятіи *единой* субстанціи, во всѣхъ отдѣльныхъ вещахъ видѣло только одни преходящія видоизмѣненія. Оба эти понятія точно и послѣдовательно связаны между собою. Если существуетъ только *одна* субстанція, то всѣ отдѣльныя вещи лишены самости и силы. Если вещи не самостоятельны и безсильны, то они не могутъ сами себя отличать отъ божественной субстанціи, слѣдовательно и не могутъ быть отличаемы отъ нея; такъ что, какъ ясно изъ словъ Спинозы, самъ Богъ есть единственная истинная и постоянная сущность вещей. Поэтому, по сужденію Лейбница, системѣ Спинозы подпадаетъ всякое ученіе, какимъ бы то ни было образомъ нарушающее первоначальность вещей и выдающее природу за одно, само въ себѣ ничтожное, поприще божественной

дѣятельности (*). Эти ученія могутъ мыслить о сущности Бога совершенно иначе, чѣмъ Спиноза; но такъ какъ они согласны съ нимъ относительно безсилія и совершенной несамостоятельности всѣхъ отдѣльныхъ вещей, то ихъ представленія о Богѣ можетъ быть будутъ религіознѣе, но безъ сомнѣнія темнѣе, чѣмъ геометрическая теологія этого «novateur trop connu»; и преимущество ихъ заключается не въ лучшемъ принципѣ, а только въ меньшей послѣдовательности мыслей. Послѣдовательнымъ образомъ спинозистомъ долженъ быть всякій, кто отказываетъ вещамъ въ собственныхъ и первоначальныхъ силахъ. Здѣсь имѣетъ мѣсто слѣдующая дилемма: или всѣ вещи *самостоятельны*, или нѣтъ. Если нѣтъ, то существуетъ только одна субстанція, которая есть Богъ; если же да, то всѣ вещи суть субстанціи или монады. *Итакъ—или единая субстанція, или безчисленныя монады: или* Спиноза *или* Лейбницъ. Третьяго нѣтъ. «Я не понимаю,—пишетъ Лейбницъ къ Бурге (Bourguet),—какъ вы можете выводить изъ моихъ понятій спинозизмъ; напротивъ, именно монадами спинозизмъ уничтожается. Спиноза *былъ бы правъ, если бы не существовали монады* и слѣдовательно все кромѣ Бога было бы преходяще и не самостоятельно; потому что тогда въ вещахъ не было бы никакого субстанціальнаго базиса, который заключается именно въ существованіи монадъ» (**). Въ своей часто упоминаемой статьѣ о сущности природы и о естественныхъ силахъ вещей ту же необходимость доказываетъ Лейбницъ физику Штурму, который въ диссертаціи de idolo natura отри-

(*) Et ademta rebus vi agendi non posse eas a divina substantia distingui incidique in Spinozismum. Ep. de rebus philosophicis ad Fred. Hoffmanum. Op. Phil. стр. 161. Ср. Exemen des principes du Père Malebranche. стр. 691.

(**) Je ne sais comment vous en pouvez tirer quelque Spinosisme; au contraire ***c'est justement par ces monades, que le Spinosisme est détruit. — Sp. aurait raison, s'il n'y avait point de Monades***, et alors tout, hors de Dieu, serait passager et s'evanouirait en simples accidens et modifications, puisqu'il n'y aurait point la base des substances dans les choses, laquelle consiste dans l'existence des monades. Lettre II à Mr. Bourguet Op. Phil., стр. 720.

цалъ самодѣятельную силу или естественную энергію вещей. «Такимъ образомъ вышло бы, говоритъ Лейбницъ, что ни одно естественное существо, ни одна душа не пребываетъ въ своемъ тожествѣ; что слѣдовательно всѣ вещи суть ничто иное, какъ немощныя и преходящія видоизмѣненія единой, божественной, пребывающей субстанціи,—явленія, лишенныя сущности и какъ бы призрачныя; другими словами, что сама природа или субстанція всѣхъ вещей есть Богъ: гибельнѣйшее ученіе, которое недавно ввелъ или возобновилъ одинъ хотя и остроумный, но безбожный писатель» (*).

Своеобразный натурализмъ Спинозы, исключающій изъ себя всѣ понятія цѣли и морали, составляетъ не единственную, а еще менѣе главную сторону этого ученія, на которую нападаетъ Лейбницъ. Главное есть принципъ единой и единственной субстанціи, который, конечно, древнѣе и обширнѣе, чѣмъ ученіе Спинозы. Подъ этимъ понятіемъ Лейбницъ соединяетъ всѣ теоріи, мыслящія единство вещей только какъ нѣкоторое *все-единство*. Какъ позднѣе Якоби принималъ спинозизмъ какъ бы за типъ *всякой* философіи, такъ Лейбницъ принимаетъ его за основную формулу всѣхъ пантеистическихъ философій. Божество въ нихъ значитъ *все-единое*, къ которому, говоря обыкновенными образами пантеистовъ, вещи относятся какъ капли къ океану, или какъ различные звуки флейты къ одному воздушному потоку, проницающему всю игру на флейтѣ (**). Все равно, какъ ни понимаютъ это все-единое, принимаютъ ли его за природу или за духъ, считаютъ ли вмѣстѣ съ Спинозою за субстанцію, которая все производитъ, или вмѣстѣ съ другими за *душу міра* (esprit universel), все оживляющую и одушевляющую: во всякомъ случаѣ отдѣльныя вещи, души, духи (êtres particuliers) разсматриваются не какъ субстанціи, но какъ модусы единой субстанціи,—не какъ нѣчто цѣлое, но какъ части,—не какъ роды, но только какъ экземпляры родовъ. Въ этихъ отдѣльныхъ существахъ ничего нѣтъ вѣчнаго и ничего самостоятельнаго. Послѣ мгновенія своего летучаго существованія модусы безслѣдно возвращаются въ субстанцію, экземпляры въ родъ, духи въ душу міра. Они живутъ только для того, чтобы умереть; они чувствуютъ и мыслятъ только для того, чтобы совершенно слиться съ вѣчнымъ. Такое безусловное сліяніе для естественной жизни составляетъ *смерть*, а для человѣческой души самоотверженная преданность чувству и познанію въ формѣ религіи и философіи: погруженіе въ божественную сущность, въ которомъ полное соединеніе заступаетъ мѣсто отношенія между Богомъ и человѣкомъ. Это соединеніе въ формѣ религіознаго чувства есть *мистика*; въ формѣ мыслящаго познанія *amor Dei* Спинозы. Поэтому кто утверждаетъ въ принципѣ, что существуетъ только *одна* единственная дѣятельная субстанція,—называетъ ли онъ ее природою, духомъ или Богомъ, тотъ — долженъ послѣдовательно съ одной стороны отрицать безсмертіе недѣлимаго и съ другой стороны путемъ религіи, или путемъ философіи, посредствомъ мистики, или посредствомъ умозрѣнія, стремиться къ совершенному соединенію съ божественною сущностью. Съ этой точки зрѣнія Лейбницъ съ спинозизмомъ связываетъ *аверроистовъ*, которые на аристотелевскихъ основаніяхъ отрицали безсмертіе человѣческой души; съ спинозистическою amor Dei — сравниваетъ христіанскую мистику (Angelus Silesius) и вмѣстѣ *квіетистовъ* (Вайгель, Молиносъ), которые «субботу или покой души въ Богѣ» считаютъ высшимъ состояніемъ совершенства какъ торжество всѣхъ дѣятельныхъ силъ души (*).

Единой и единственной субстанціи Лейбницъ противополагаетъ *безконечно многія* субстанціи; *единству*, въ которомъ одно переходитъ въ другое, онъ противопоставлетъ *отношеніе*, въ которомъ въ тоже время сохраняется и связь и самостоятельность

(*) Ita sequeretur nullam substantiam creatam, nullam animam eandem numero manere, nihilque adeo a Deo conservari, ac proinde res omnes tantum evanidas et quasi fluxas unius divinae substantiae permanentis modificationes et phasmata, ut sic dicam; et quod eodem redit *ipsam naturam vel substantiam rerum omnium deum esse*; qualem pessimae notae doctrinam nuper scriptor quidem subtilis, ac profanus, orbi invexit vel renovavit. De ipsa natura Nr. 8, стр. 156, 157.

(**) Considerations sur la doctrine d'un espit universel, pag. 181.

(*) Sur l'esprit universel, стр. 178.—Ср. Ep. ad Hanschium.

обѣихъ сторонъ. Вотъ почему противъ Спинозы онъ становится на сторону атомистической философіи (*); противъ аверроистовъ (аристотелевскіе пантеисты) онъ указываетъ на *платоновское* ученіе о безсмертіи; и amor Dei Спинозы, христіанской мистикѣ, квіетизму—онъ противополагаетъ *платоновскій энтузіазмъ*, именно то ясное отношеніе, въ которомъ душа наполняется божественнымъ, но имъ не поглощается. Потому что въ энтузіазмѣ платоническаго духа человѣческая душа относится къ божеству не какъ модусъ къ субстанціи, но какъ образъ къ своему первообразу (**).

Такимъ образомъ Лейбницъ составляетъ сознательную и рѣзко опредѣленную противоположность Спинозѣ и всѣмъ направленіямъ, сроднымъ съ спинозизмомъ. Въ смѣломъ и поразительномъ сочетаніи онъ проникаетъ здѣсь въ *сродство между Спинозою и мистикою*, между *amor Dei* Спинозы и *amor Christi* мистики; онъ узнаетъ въ спинозизмѣ мистическій элементъ и узнаетъ нѣчто спинозистическое въ христіанской мистикѣ; и то, и другое Лейбницъ пытается изгнать изъ человѣческаго образованія посредствомъ одного и того же раціонализма, которому полагаетъ основаніе. Въ этомъ отношеніи ему подчиняется весь періодъ просвѣщенія. Спинозизмъ и мистика преслѣдуются вмѣстѣ, первый положеніями естественной морали, вторая положеніями естественной религіи; и наконецъ и тотъ, и другая очутились на проскрипціонныхъ листахъ наслѣдованнаго просвѣщенія, уже не по-

(*) Переходъ отъ Спинозы къ Лейбницу можно бы сравнить здѣсь съ переходомъ отъ Парменида къ Демокриту въ древности; какъ Спинозу иногда называли Парменидомъ новаго времени, такъ Лейбница можно бы назвать его Демокритомъ. Но здѣсь должно ограничиваться *однимъ* сравненіемъ, а никакъ не выводить отсюда болѣе глубокой аналогіи, а еще менѣе упускать изъ виду важное различіе между тѣмъ и другимъ. Потому что дѣйствительно Лейбницъ отличается отъ атомиста древности такъ точно, какъ монада отличается отъ атома и это различіе гораздо значительнѣе, чѣмъ сходство, заключающееся въ понятіи *многихъ* субстанцій.

(**) Mens non pars est sed simulacrum divinitatis. Ep. ad Hanschium de philosophia platonica sive de enthusiasmo platonico. стр. 447.

нимавшаго ни спинозизма, ни мистики, не говоря уже о пониманіи ихъ внутренняго сродства. Но именно это сродство какъ дознаъ его Лейбницъ, было разительнымъ образомъ подтверждено слѣдующимъ періодомъ. На исходѣ просвѣщенія вмѣстѣ съ мистикою пробуждается спинозизмъ, и новый духъ открываетъ въ медузиной головѣ Спинозы *благочестивыя* черты. Отъ мистическаго чувства Якоби зависитъ то, что снова пробудился интересъ къ спинозизму, хотя, конечно, это былъ прежде всего мистическій интересъ, желавшій изгнать философію и превратить amor Dei ума въ чистое чувство. Дѣйствительное сродство того и другаго открывается для высшаго и болѣе свободнаго ума. Шлейермахеръ довершаетъ въ своей душѣ это сродство между *amor Dei философіи* и *amor Christi* мистики; въ самомъ дѣлѣ здѣсь *мистика, дѣйствительно сроднившаяся съ спинозизмомъ*, какъ бы предвѣщаетъ состарѣвшемуся просвѣщенію новую религію: «когда философы будутъ религіозны и будутъ искать Бога, какъ Спиноза, а художники станутъ благочестивыми и будутъ любить Христа, какъ Новалисъ» (*).

Какъ Шлеймахеръ подтверждаетъ вмѣстѣ и спинозизмъ и мистику, родственно чувствуя ихъ необходимую зависимость, такъ Лейбницъ вмѣстѣ отвергаетъ и то, и другое въ своемъ противоположномъ понятіи абсолютной особенности и самодѣятельной силы. И какъ бы съ тактикою великаго предводителя партіи Лейбницъ старается соединить въ этомъ новомъ началѣ своей философіи всѣ историческія противоположности Спинозѣ—родовыя понятія Платона и атомы Демокрита.

2) Окказіоналисты и Декартъ.

Существуетъ не одна, но безчисленныя субстанціи, или всѣ вещи суть субстанціи. Дѣлая такого рода поворотъ противъ Спинозы, Лейбницъ повидимому находится на обратномъ пути

(*) Reden über die Religion. 3 изд. стр. 69.

къ Декарту. Но здѣсь субстанціи суть духи и тѣла, взаимно исключающія другъ друга подъ противоположными аттрибутами мышленія и протяженія. Пока будетъ твердо стоять эта противоположность, связь тѣхъ и другихъ можетъ быть совершаема только извнѣ посредствомъ сверхъестественной причины. Нужно поэтому прибѣгать къ чуду окказіоналистовъ, и такъ какъ въ этомъ случаѣ всякая иниціативная дѣятельность предоставляется божественному могуществу, то Лейбницъ ясно видитъ, что эти окказіоналистическія вспомогательныя понятія въ сущности сродны съ спинозизмомъ и въ системѣ единой субстанціи достигаютъ своего послѣдовательнаго предѣла.

Итакъ, въ отличіе отъ Декарта лейбницевскія субстанціи прежде всего не суть ни духи, ни тѣла, а *силы*; и уже сказано было, что въ понятіи силы противоположность мыслящихъ и протяженныхъ субстанцій примирена. Онѣ примирены, потому что сила есть невещественная, слѣдовательно аналогическая съ духомъ, душеподобная сущность, которая однако же не противоположна тѣлу. Скорѣе она составляетъ въ тѣлѣ дѣятельное начало, изъ котораго одного могутъ быть объяснены форма и движеніе тѣла. Отсюда можно понять радикальную реформу, которой подвергается въ Лейбницѣ философія, основанная Декартомъ. Оба они согласны въ томъ, что есть многія субстанціи, или что всѣ вещи субстанціальны; но въ понятіи самой субстанціи между ними является многознаменательное разногласіе. У Декарта субстанціи противоположны одна другой и рѣзкій дуализмъ раздѣляетъ духовъ и тѣла. У Лейбница, напротивъ, всѣ субстанціи представляютъ единство въ томъ, что они суть невещественныя, недѣлимыя, простыя существа,—какъ бы, впрочемъ, каждая изъ нихъ ни отличалась отъ всѣхъ другихъ; понятіе силы составляетъ здѣсь живую связь между духами и тѣлами. У Декарта субстанціи различны лишь настолько, насколько онѣ взаимно противоположны: въ средѣ духовнаго міра, такъ же, какъ и въ средѣ вещественнаго, существуютъ не существенныя, а только акцидентальныя различія отдѣльныхъ субстанцій. Духи равны между собою въ однообразномъ аттрибутѣ мышленія, и всѣ ихъ особенности составляютъ только извѣстныя модальности этого аттрибута. Точно такъ тѣла равны

другъ другу въ однообразномъ аттрибутѣ протяженія, и различныя формы ихъ составляютъ только случайныя измѣненія механически движимаго вещества. Напротивъ, у Лейбница всѣ субстанціи суть вмѣстѣ однородныя и совершенно различныя существа: онѣ однородны, потому что всѣ онѣ суть самодѣятельныя силы, и именно поэтому каждая субстанція специфически отлична отъ всѣхъ прочихъ. Такимъ образомъ Лейбницъ въ отношеніи къ Спинозѣ есть рѣшительный противникъ *всеединства*, а въ отношеніи къ Декарту рѣшительный противникъ *дуализма*. Если мы выразимъ эту двоякую противоположность одною формулою, то должны будемъ сказать: у Лейбница всѣ вещи суть *однородныя субстанціи*, тогда какъ у Спинозы они были *модусами одной субстанціи*, а у Декарта были *противоположными субстанціями*. Итакъ, теперь картезіанское понятіе о веществѣ и протяженіи, такъ же, какъ и основанная на этомъ понятіи физика, уже должны быть оставлены. Именно, физика должна быть основана на понятіи силы, составляющемъ принципъ новой метафизики. Слѣдовательно, уже нельзя исключительно признавать чисто-геометрическое объясненіе тѣлъ и чисто-механическія понятія движенія. Такъ какъ математика и механика не исчерпываютъ природы тѣлъ, то онѣ не въ силахъ обнять — не говорю уже обосновать—истинную науку о природѣ; скорѣе они должны быть сведены вмѣстѣ съ нею на высшія метафизическія положенія. Съ этой высшей точки зрѣнія измѣняются всѣ физическія понятія прежней философіи: изъ новаго понятія о тѣлѣ, стоящаго выше математическаго горизонта, слѣдуютъ новые законы движенія, послѣднія основанія которыхъ лежатъ внѣ чистой математики; и само собою ясно, что вмѣстѣ съ понятіемъ вещественнаго движенія должны быть преобразованы и высшія понятія—жизни, души, духа.

Декартъ ввелъ понятіе, котораго довершить самъ онъ не умѣлъ, именно понятіе субстанціи: въ противоположности мышленія и протяженія, духа и вещества, онъ поставилъ философіи задачу, которая до Лейбница *не* могла быть разрѣшена. Такимъ образомъ Декартъ остался какъ бы въ преддверіи и не проникъ въ собственное святилище философіи, въ истинную природу вещей.

Картезіанизмъ составляетъ, какъ часто любилъ выражаться Лейбницъ, «*переднюю философіи*», и, слѣдовательно, Лейбницъ долженъ ввести насъ въ «кабинетъ природы», если только, какъ самъ онъ скромно оканчиваетъ свое шутливое сравненіе, его философія не останавливается въ «аудіенцъ-залѣ», гдѣ не обнаруживаются тайны природы, а только выслушиваются мнѣнія философа (*).

II. *Матеріалистическое направленіе.*

КОРПУСКУЛЯРНЫЕ ФИЛОСОФЫ И АТОМИСТЫ.

Всѣ вещи суть однородныя субстанціи. Этимъ положеніемъ, направленнымъ разомъ противъ спинозистическаго понятія единства и картезіанскаго дуализма, Лейбницъ приближается къ *атомистамъ*. Вѣдь и атомы суть элементарныя и, по своимъ аттрибутамъ, существенно равныя субстанціи. Мы уже показали, какъ въ этомъ аттрибутѣ атомы отличаются отъ монадъ. Именно: первые суть *тѣла*, вторыя—*силы*. Поэтому атомамъ не достаетъ источника особенности и принципа самодѣятельнаго различія, между тѣмъ, какъ вмѣстѣ съ силою какого-нибудь существа необходимо полагается своеобразное развитіе или принципъ индивидуальности. Атомы равнодушны къ различію формъ, и естественныя формы, происходящія изъ такихъ элементовъ, суть созданія случая или произвола. Изъ атомистическихъ началъ невозможно понять формы вещей, а такъ какъ недѣлимыя отличаются только посредствомъ своихъ формъ и только въ этомъ отличіи вообще возможны недѣлимыя, то существованіе ихъ, многообразіе осо-

(*) Cp. Lettre à un ami sur le Cartésianisme. Op. phil. стр. 123. Lettre à l'abbé Nicaise sur la philosophie de Descartes, стр. 120. Это письмо направлено главнымъ образомъ противъ картезіанцевъ, именно противъ духа секты въ ихъ школѣ, которая безсмысленно удерживаетъ разъ введенныя понятія, не обращая вниманія на возраженія, дѣлаемыя со стороны другихъ философій, опытныхъ наукъ и законовъ природы. При этомъ Лейбницъ далекъ отъ того, чтобы унижать самого Декарта или умалять его заслуги для философіи. О послѣднемъ ср. Réponse de Leibnitz aux réflexions d'un anonyme. стр 142.

беннаго бытія составляетъ, на точкѣ зрѣнія атомистическаго созерцанія, случайный или неимѣющій основанія фактъ. Напротивъ, въ лейбницевскихъ субстанціяхъ вмѣстѣ съ силою отъ природы дана самодѣятельность, вмѣстѣ съ самодѣятельностью саморазличеніе, слѣдовательно своеобразное равитіе или *принципъ формъ*. Въ этомъ заключается коренное различіе между Лейбницемъ и атомистами.

Тотъ же взглядъ можно распространить отъ атомистовъ на всю корпускулярную философію; и такъ какъ мы подъ такою философіею разумѣемъ *матеріалистическое* изъясненіе вещей, то въ отношеніи къ нему Лейбницъ становится на сторону *формалистической* философіи. Формалистическою же мы называемъ ту философію, которая обращается къ формамъ вещей, которая убѣждается, что эти разнообразныя и закономѣрныя формы никакъ не могутъ зависѣть отъ игры случая; что онѣ были бы случайны только тогда, если бы безформенное вещество составляло первую и единственную сущность вещей; что поэтому въ самомъ корнѣ вещей должно заключаться основаніе какъ ихъ вещества, такъ и ихъ формъ. Если вообще всякая вещь опредѣлена по формѣ и по веществу (положеніе, въ которомъ легко съ нами согласятся), то корпускулярная философія и вообще матеріализмъ изъясняютъ въ вещахъ только одну матеріальную сторону; поэтому необходима высшая, дополняющая философія, обращающая свое созерцательное вниманіе на *образованіе формъ природы*. Интересъ къ формѣ возникаетъ повсюду и съ психологическою необходимостью, какъ скоро человѣческое сознаніе возвышается надъ вещественнымъ созерцаніемъ вещей. По естественной потребности это направленіе принимается мышленіемъ художественнымъ и религіознымъ, міросозерцаніемъ, обусловленнымъ эстетически и нравственно: вотъ почему, какъ въ *греко-классической*, такъ и въ *христіано-схоластической* философіи, на сколько она разсматриваетъ природу, главная точка зрѣнія направлена на *формы вещей*. Здѣсь Лейбницъ находитъ свое историческое сродство. Какъ противъ Спинозы онъ сталъ на сторону атомистовъ, такъ противъ всей корпускулярной философіи,—все равно, картезіанскаго ли или атомистическаго направленія,—

онъ становится на сторону схоластики и грековъ, преимущественно на сторону Платона и Аристотеля.

Форма должна быть понимаема не какъ модификація, а какъ субстанція; потому что форма для вещей не случайна, а существенна,—она не акцидентальна, а субстанціальна. Именно въ этомъ понятіи субстанціальныхъ формъ Лейбницъ, наряду съ послѣдне-упомянутыми системами, борется противъ матеріалистической философіи своего времени, которая не могла видѣть въ формахъ ничего самостоятельнаго и субстанціальнаго; которая поэтому понятія формъ, наравнѣ съ родовыми понятіями (notiones universales) считала неясными и воображаемыми понятіями и въ особенности презирала ученіе о субстанціальныхъ формахъ, какъ одно изъ безплоднѣйшихъ школьныхъ понятій прежняго времени, какъ преданіе въ высшей степени противное разуму (*). И вотъ это понятіе снова открыто; вмѣстѣ съ нимъ должно быть признано и его историческое прошедшее, и *древняя философія должна быть какъ бы возстановлена передъ лицомъ новой.*

Никакъ не по обыкновенному подражанію, но, напротивъ, по естественному сродству, Лейбницъ мыслитъ понятіе субстанціи въ духѣ древнихъ и приближается къ ихъ словоупотребленію. «Я вовсе не хочу, пишетъ онъ къ Штурму, употреблять слово субстанція въ какомъ нибудь другомъ смыслѣ, а не въ давнишнемъ. Напротивъ, я здѣсь совершенно согласуюсь съ Платономъ и Аристотелемъ, даже со схоластиками (на сколько они сохраняютъ истинный смыслъ); и это понятіе совершенно пригодно для того, чтобы возстановить древнюю, по моему мнѣнію, истинную философію. Признаюсь тебѣ также, что я оспариваю нѣкоторые взгляды Гассенди и Декарта; извращенное понятіе субстанціи запутало всю ихъ философію и подало поводъ къ несовсѣмъ несправедливымъ жалобамъ Генриха Мора и другихъ; потому что корпускулярные философы не довольствуются тѣмъ, что, подобно Демокриту объясняютъ явленія природы механическимъ путемъ,—они отрицаютъ въ вещахъ всѣ высшія понятія, кромѣ понятій чистаго механизма» (*).

(*) Système nouveau de la nature. Nr. 3 стр. 124. Ср. т. I этого сочиненія, стр. 230 и слѣд.

Безъ формы нельзя мыслить ни жизнь, ни красоту, ни искусство, ни нравственность. Поэтому, безъ понятій формы нѣтъ ни эстетики, ни морали. Въ первый разъ снова возбуждая эти понятія въ умѣ новой философіи, Лейбницъ кладетъ въ почву плодоносныя сѣмена, изъ которыхъ разовьется эстетически и морально настроенный вѣкъ нѣмецкаго просвѣщенія. Безъ этого пониманія своеобразныхъ формъ вещей, основаннаго въ духѣ метафизики, едва ли бы пониманіе своеобразныхъ формъ искусства, развилось, въ духѣ эстетики до проницательности Лессинга.

III. *Формалистическое направленіе.*

1) Схоластики.

Всѣ вещи суть однородныя и вмѣстѣ своеобразныя субстанціи. Слѣдовательно, они суть необходимыя и первоначальныя формы, потому что существенная особенность состоитъ въ различіи формы. Поэтому, субстанціи должны быть понимаемы какъ формальные атомы или какъ субстанціальныя формы. Этимъ положеніемъ Лейбницъ становится на сторону формалистической философіи какъ классическаго, такъ и схоластическаго вѣка и вступаетъ въ борьбу съ корпускулярными теоріями всего матеріализма. Но съ понятіемъ субстанціальныхъ формъ непосредственно соединена задача, которая съ давнихъ поръ занимала формалистическую философію и порождала въ ней разнорѣчія, столь же характеристическія для древности, какъ и для схоластики. Какъ относится къ этимъ разнорѣчіямъ принципъ, возродившійся въ духѣ Лейбница?

Если принять, что формы вещей имѣютъ необходимое и первоначальное основаніе, то долженъ родиться вопросъ, — какъ всѣ эти общія формы относятся къ единичнымъ вещамъ, и какъ

(*) Epistola ad Sturmium. Ad init. Op. phil. стр. 145. Ср. Lettre au père Bouvet, стр. 146.

въ единичной вещи форма относится къ веществу? Форма есть нѣчто существенное. Какъ же существуетъ эта сущность? Есть ли форма нѣчто общее пребывающее само по себѣ, и мимоходомъ обнаруживающееся въ единичныхъ вещахъ, или же она проявляется только въ единичныхъ вещахъ? Что составляетъ въ формахъ истинно-дѣйствительное: общая ли сущность или единичная вещь, *родъ* или *недѣлимое?* Нѣтъ нужды отрицать самую форму, для того, чтобы спорить объ этихъ вопросахъ. Можно соглашаться относительно существованія родовъ, но имѣть мысли противоположнаго направленія относительно способа этого существованія. Или роды суть субстанціи, которыя только видоизмѣняются въ единичныхъ вещахъ, или они суть субстанціи, которыя только въ единичныхъ вещахъ дѣйствительно существуютъ. Въ первомъ случаѣ истинно дѣйствительное есть чистая (первообразная) форма; во второмъ истинно дѣйствительны только единичныя вещи и внѣ ихъ чистыя формы суть только отвлеченныя понятія и лишенныя сущности имена. Въ средѣ схоластики по этому вопросу возникаетъ противоположность *реалистовъ* и *номиналистовъ:* первые признаютъ дѣйствительно существующими роды (universalia sunt realia); вторые напротивъ принимаютъ, что роды дѣйствительны только въ единичныхъ вещахъ, и считаютъ общіе или чистые роды не субстанціями, а простыми понятіями, которыя могутъ выразиться только въ словахъ, а не какъ конкретное бытіе (universalia sunt nomina).

Если вообще мы допустимъ спорный вопросъ, то ясно, какъ отвѣтитъ на него Лейбницъ. Онъ понимаетъ субстанцію какъ недѣлимое; поэтому, *въ сферѣ* схоластическаго спорнаго вопроса онъ долженъ стоять на сторонѣ номиналистовъ. Этой стороны онъ держится въ своемъ первомъ сочиненіи de principio individui, статьѣ, написанной еще подъ вліяніемъ схоластическихъ школьныхъ понятій и составляющей важный и интересный документъ болѣе для исторіи развитія философа, чѣмъ для изложенія духа его системы. Здѣсь предлагается вопросъ: что̀ такое недѣлимое,—или что̀ то же—въ чемъ состоитъ принципъ индивидуаціи? Въ цѣлой сущности или только въ ея части, въ специфическомъ различіи рода или вида? Лейбницъ, вмѣстѣ съ номиналистами, отвѣчаетъ на этотъ вопросъ въ первомъ смыслѣ, по которому принципъ индивидуаціи полагается въ цѣлой сущности и слѣдовательно недѣлимое составляетъ не часть существа, а цѣлое существо (*).

Но Лейбницъ номиналистъ только до тѣхъ поръ, пока онъ *въ сферѣ* схоластическаго спорнаго вопроса. Этотъ спорный вопросъ исчезаетъ въ принципѣ монады. Въ монадѣ субстанція совершенно равна недѣлимому, и недѣлимое совершенно равно субстанціи. Каждая субстанція есть отъ природы своеобразное единичное существо или, другими словами, родъ существуетъ только какъ недѣлимое; такимъ образомъ принципъ монады подтверждаетъ схоластическій номинализмъ. Но недѣлимое, эта своеобразная субстанція, есть вмѣстѣ совершенно специфическое, отъ всѣхъ другихъ отличное существо; оно отличается отъ нихъ не въ одномъ признакѣ своей сущности (въ специфическомъ отличіи рода или вида), но и въ цѣлой своей сущности; слѣдовательно каждое недѣлимое есть *совершенно* особенная субстанція или *родъ, существующій самъ по себѣ:* такимъ образомъ принципъ монады подтверждаетъ схоластическій реализмъ. Монада не есть видъ какого нибудь высшаго рода, но въ своей совершенной единственности она вмѣстѣ и единична, и универсальна: вотъ почему это понятіе согласуется съ обѣими партіями схоластики, какъ съ *реалистами,* которые приписываютъ истинную реальность только универсальнымъ существамъ, такъ и съ ихъ противниками, *номиналистами,* которые переносятъ истинную реальность въ отдѣльныя вещи.

Вообще весь схоластическій спорный вопросъ возможенъ только, пока между родомъ и недѣлимымъ полагается различіе. Принципъ монады превращаетъ это различіе въ простое равенство и такимъ образомъ отнимаетъ у схоластической задачи ея условіе. Уже нельзя спрашивать — какъ относится недѣлимое къ роду? А тѣмъ самымъ отнимается у номиналистиче-

---

(*) Principium individuationis ponitur entitas tota. Omne individuum sua tota entitate individuatur. Disp. Metaph. de princ. indiv. §§ 3, 4. Op. dhil. стр. 1.

скихъ и реалистическихъ изысканій главное содержаніе. Тѣмъ же понятіемъ устраняется вмѣстѣ и другой схоластическій спорный вопросъ, который былъ трактуемъ съ большою важностью въ сферѣ реализма между Ѳомою Аквинскимъ и Іоанномъ Дунсъ-Скотомъ и между ихъ приверженцами томистами и скотистами. Именно, пока между родомъ недѣлимымъ признавалась такая разница, что родовыя формы были принимаемы за существующія субстанціи, а недѣлимыя за осуществленныя вещи, первыя за prius, а вторыя за posterius,—естественно долженъ былъ возникнуть вопросъ, какъ происходитъ недѣлимое, или въ чемъ состоитъ принципъ индивидуаціи? Дѣло идетъ о генезисѣ единичныхъ вещей. Реалисты согласны въ томъ, что роды субстанціальны какъ роды и что изъ чистыхъ родовъ никакъ нельзя объяснить бытіе недѣлимыхъ. Недѣлимыя происходятъ только въ такомъ случаѣ, когда роды воплощаются или когда матерія воспринимаетъ опредѣленныя формы, къ принятію которыхъ она способна (предрасположена). Поэтому, томисты ищутъ принципа индивидуаціи въ способной къ образованію, воспріимчивой для формъ матеріи (materia signata). Здѣсь возникаетъ реалистическій спорный вопросъ. Воплощенный родъ или формированное вещество есть ли уже въ самомъ дѣлѣ недѣлимое? Не есть ли недѣлимое скорѣе—*такъ, а не иначе* формированное вещество? Въ дѣйствительности недѣлимое есть нетолько *опредѣленное*, но *извѣстнымъ образомъ* опредѣленное существо, нетолько *нѣчто*, но именно *это*, нетолько quid, но нѣкоторое hoc, не частное, а *единичное* бытіе. Употребляя схоластическія выраженія, *скотисты* утверждаютъ, что принципа индивидуаціи должно искать не въ quidditas, а въ haecceitas, что слѣдовательно бытіе недѣлимыхъ, какъ опредѣленныхъ существъ не можетъ быть объяснено ни изъ чистыхъ формъ, ни изъ способной къ формамъ матеріи.

Очевидно, что въ понятіи монады этотъ спорный вопросъ разрѣшается самъ собою: здѣсь каждая субстанція отъ природы есть нѣчто абсолютно единственное; здѣсь каждое недѣлимое есть особенная субстанція, совершенно единственный видъ въ своемъ родѣ. Нельзя спрашивать, какъ происходитъ недѣлимое? Оно первоначально, и слѣдовательно вѣчно, какъ

сама природа. Что нѣкоторое существо есть это, а не другое, что оно опредѣлено такъ, а не иначе, — въ чемъ заключается основаніе такой единственной особенности? Не въ логическомъ признакѣ, по которому *мы* отличаемъ одну вещь отъ другой, но только во *внутренней силѣ*, которою всякая вещь сама себя отличаетъ отъ другой вещи и тѣмъ самымъ завершаетъ свою особенность. Сила субстанціи есть основаніе ея индивидуальности. Какъ индивидуальность состоитъ въ самобытной формѣ, такъ сила состоитъ въ самобытномъ *развитіи формы*. Итакъ сила недѣлимаго заключается въ томъ, что оно не извнѣ воспринимаетъ свою форму, а энергически производитъ и осуществляетъ ее само собою. Вслѣдствіе такой силы, каждая субстанція есть эта, а не какая другая, въ томъ превосходномъ смыслѣ, что она извнѣ ничего воспринять не можетъ, что она въ своемъ родѣ образуетъ *совершенную индивидуальность*. Такую совершенную индивидуальность Лейбницъ обозначаетъ аристотелевскимъ выраженіемъ *энтелехія*. Энтелехія есть то, что выполняетъ себя собственною силою и что, слѣдовательно, для своего довершенія не требуетъ никакого пособія извнѣ. Что можетъ само себя выполнить, то довольствуется само собою; поэтому, вмѣстѣ съ силою самовыполненія непосредственно дано чуждое потребностей состояніе удовлетворенія; *энтелехія* заключаетъ въ себѣ *автаркію*. Лейбницъ говоритъ: «простымъ субстанціямъ или монадамъ можно бы дать имя *энтелехіи*, потому что они представляютъ въ себѣ самихъ извѣстнаго рода довершеніе (ἔχουσι τὸ ἐντελές), они находятся въ состояніи самодовольства (αὐτάρκεια), которое дѣлаетъ ихъ источникомъ своихъ внутреннихъ дѣйствій» (*).

2) Аристотель и Платонъ.

Въ выраженіи *энтелехія* довершается лейбницевское понятіе формы. Если правильно понимать это слово, то оно содержитъ

(*) On pourrait donner le nom d'Entéléchies à toutes les substances simples ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection, il y a une suffisance, qui les rend sources de leurs actions internes. Monad. 18, стр. 706.

съ себѣ опредѣленное объясненіе того, какъ формы относятся къ вещамъ, и слѣдовательно разрѣшаетъ задачу, составлявшую точку разногласія между Платономъ и Аристотелемъ въ древности, между реалистами и номиналистами въ схоластикѣ. *Формы суть вмѣстѣ и силы;* поэтому, въ нихъ заключается естественная энергія осуществляться и довершаться (*). Слѣдовательно, они не то что у Платона—чистые роды, первообразы, лежащіе по ту сторону вещей; но они, какъ у Аристотеля—жизненно дѣйствующія натуры; они не модели, по которымъ образуются вещи, но сами исполнительныя силы, изъ которыхъ состоятъ вещи: въ этомъ смыслѣ Лейбницъ называетъ свои формы конститутивными принципами природы (formes constitutives des substances) (**).

Такимъ образомъ въ лейбницевскомъ принципѣ примиряются платоновскія понятія формы съ понятіями аристотелевскими. Съ Платономъ Лейбницъ согласенъ въ томъ, что его монады, какъ и платоновскія идеи, суть *вѣчныя формы*, которыя естественнымъ путемъ не могутъ ни происходить, ни исчезать. Съ Аристотелемъ же онъ согласенъ въ томъ, что его монады, подобно энтелехіямъ, суть *естественныя силы*, движущія и образующія вещи. Такимъ образомъ понятіе силы проясняетъ со всѣхъ сторонъ особенность лейбницевскихъ принциповъ: въ понятіи силы *лейбницевскія субстанціи* отличаются отъ одноименныхъ понятій Декарта и Спинозы; тою же самою чертою *лейбницевскія формы* отличаются отъ идей Платона и отъ субстанціальныхъ формъ схоластиковъ.

IV. *Историческій характеръ лейбницевской философіи.*

Оставаясь сродною со всѣми историческими системами, лейбницевская философія совершенно своеобразна. Что такое сущность вещей? На это она отвѣчаетъ понятіемъ субстанціи, такъ же,

(*) Les formes de Anciens ou ***Entéléchies ne sont autre chose que les forces***, et par ce moyen je crois de réhabiliter la Philosophie des Anciens ou de l'Ecole. Lettre au père Bouvet. стр. 146.
(**) Syst. Nouv. Nr. 4. Op. phil. стр. 125.

какъ Декартъ и Спиноза. Что такое субстанція? Она есть самодѣятельная сила и потому содержится не въ одномъ единственномъ существѣ, а въ безчисленной полнотѣ субстанцій: это рѣшеніе противорѣчитъ спинозизму; въ понятіи *многихъ* субстанцій Лейбницъ соединяется съ Декартомъ противъ системы всеединства. Что такое *многія* субстанціи? Они суть не противоположныя, но *однородныя* существа: такимъ образомъ Лейбницъ отрицаетъ основанія Декарта и вмѣстѣ всякую философію, впадающую въ дуализмъ духа и вещества; въ понятіи *многихъ однородныхъ* субстанцій онъ сходится съ атомистами противъ дуалистическихъ системъ. Что такое эти *атомы?* Они суть не вещественныя, а формальныя субстанціи, не вѣчныя вещества, а *вѣчныя формы*: съ этой точки зрѣнія Лейбницъ опровергаетъ атомистовъ; въ понятіяхъ формъ онъ соединяется, противъ всего матеріализма, со схоластиками и древними,—преимущественно съ платоновскимъ ученіемъ объ идеяхъ. Но лейбницевскія формы суть не чистые роды, а естественныя силы или законченные въ себѣ недѣлимыя; такимъ образомъ Лейбницъ въ понятіи *энтелехіи* соединяется съ Аристотелемъ противъ абстрактныхъ понятій формъ Платона.

Противъ матеріалистовъ принципъ монады соединяетъ весь идеализмъ философіи: Платона, Аристотеля и схоластику (*).

Противъ Спинозы и школы Декарта принципъ монады соединяетъ атомистовъ съ классической философіей въ ея понятіяхъ о формѣ. «По моему мнѣнію, говоритъ Лейбницъ въ письмѣ къ Ганшу, *чтобы правильно философствовать, нужно умѣть соединить Платона съ Аристотелемъ и Демокритомъ*»(*).

Если мы взглянемъ на лейбницевскую философію съ этой исторической точки зрѣнія, на которую она сама себя ставитъ и на которой, какъ на собственно ей принадлежащей, она постоянно остается, — то будетъ ясно, что всего менѣе у нея общаго съ Спинозою, всего болѣе съ Аристотелемъ и Платономъ; по

(*) Ep. ad Sturmium. стр. 145.
(**) Itaque Platonem Aristoteli et Democrito utiliter conjungendum censeo ad recte philosophandum. Ep. ad Hanschium, стр. 446.

крайней мѣрѣ такъ она заявляетъ сама. Принципы представляютъ здѣсь обратное отношеніе ко временамъ: въ настоящемъ случаѣ чѣмъ меньше разстояніе во времени, тѣмъ больше разстояніе по духу. Отъ Спинозы, своего ближайшаго историческаго предшественника, Лейбницъ удаляется до возможной крайности; къ Аристотелю же и Платону, философамъ древности, отдаленнымъ отъ него на два тысячелѣтія, онъ становится въ самое близкое отношеніе. Между тѣмъ какъ Спиноза всего рѣзче противустоитъ классической и схоластической философіи, Лейбницъ друженъ съ понятіями этихъ двухъ періодовъ столь же близко, сколько по научнымъ основаніямъ, и вмѣстѣ (да будетъ это сказано безъ всякаго упрека) по личному настроенію, онъ не расположенъ къ спинозизму. То, что необходимо долженъ былъ исключать спинозизмъ, то снова принимается лейбницевскими принципами; и тѣ самыя понятія, которыя Спиноза призналъ за пустой миражъ воображенія, Лейбницъ возводитъ въ метафизикѣ на высшую степень. Исключительный характеръ спинозизма состоялъ въ *односторонности* этого ученія. Напротивъ лейбницевская философія, со своей точки зрѣнія, обозрѣваетъ *всѣ* системы, примиряетъ ихъ противорѣчія, усвояетъ ихъ истины и такимъ образомъ, соединяя въ своемъ принципѣ всемірную исторію понятій, образуетъ *всестороннюю* и *универсальную* систему. Каковы системы, таковы и философы. Спиноза, при своей исключительной и односторонней системѣ, велъ одностороннюю, исключительную жизнь, покинутую и преслѣдуемую міромъ. Напротивъ, Лейбницъ, согласно съ универсальнымъ характеремъ своей философіи, ведетъ всестороннюю жизнь, исполненную всякихъ дѣлъ и многообразныхъ мірскихъ интересовъ.

Но еще важнѣе этого личнаго различія — тѣ *судьбы*, которыя достались системамъ въ силу ихъ различнаго характера. Столь односторонняя и исключительная философія, какъ ученіе Спинозы, при своемъ неподвижномъ однообразіи, могла привлечь только немногіе умы и была доступна только немногимъ; она не могла ни образовать школы, ни, еще менѣе, педагогически проникнуть общій духъ извѣстнаго времени. Напротивъ, лейбницевская философія, въ своемъ широкомъ кругозорѣ, простирающемся за христіанскій міръ до крайнихъ границъ классической древности, — при всестороннемъ богатствѣ своихъ идей, легко находитъ путь ко всѣмъ формамъ человѣческаго образованія; она имѣетъ потребность и способность стать популярною; большинство, если далеко не усвоитъ ее себѣ, то можетъ однакоже познакомиться и сдружиться съ нею; она плодотворно дѣйствуетъ на самые различные умы; она основываетъ школу философовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ предпринимаетъ всемірное развитіе экзотерическаго духа, воспитаніе и просвѣщеніе цѣлаго столѣтія.

Не всѣ системы могутъ быть всесторонни; но только всестороннія системы могутъ распростанять *дѣйствительное просвѣщеніе*: первое условіе просвѣтительной философіи то, чтобы она *многое объясняла* и *немногое отрицала*. Чѣмъ больше она можетъ объяснить въ силу своихъ началъ, чѣмъ меньше она принуждена своими принципами отрицать, тѣмъ просвѣщеннѣе и просвѣтительнѣе такая философія. *Все понимать и по возможности ничего не презирать,*—вотъ къ чему стремится Лейбницъ, и этотъ великій смыслъ сообщается вѣку, просвѣтленному духомъ лейбницевской философіи. Такимъ образомъ, Лейбницъ былъ первый между новыми философами, который не изъ гуманистическихъ видовъ и не ради борьбы со схоластикою, но скорѣе въ борьбѣ съ Декартомъ и Спинозою, основывающейся на глубочайшихъ метафизическихъ началахъ, снова обращаетъ духъ новой философіи къ древнему духу. Для періода нѣмецкаго просвѣщенія многознаменательное явленіе заключается въ томъ, что въ первыхъ и высшихъ его основаніяхъ снова пробудился *смыслъ къ древности* и что Лейбницъ, въ принципахъ своей философіи и своего взгляда на природу, вступаетъ въ ближайшее сродство съ *греками*. Таковы счастливыя предзнаменованія, при которыхъ нѣмецкій духъ вводится въ исторію новой философіи.

ПЯТАЯ ГЛАВА.

МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ЗАДАЧА ЛЕЙБНИЦЕВСКОЙ ФИЛОСОФІИ. МОНАДА КАКЪ ПРИНЦИПЪ МАТЕРІИ И ФОРМЫ.

I. *Страдательная сила, какъ принципъ вещества* (MATERIA PRIMA): тѣла (MATERIA SECUNDA). машины. причинность. II. *Дѣятельная сила, какъ принципъ формы* (ENTELECHIA PRIMA): душа. жизнь. телеологія. III. *Телеологія и причинность*, какъ двѣ точки зрѣнія спекулятивнаго міросозерцанія, которыя требуется соединить.

Путемъ наведенія мы пришли вмѣстѣ съ Лейбницомъ къ послѣднимъ принципамъ вещей, какъ бы къ первымъ источникамъ явленій природы; послѣ того, какъ мы оріентировались относительно мѣста, занимаемаго лейбницевскими міровыми понятіями въ исторіи философіи, мы должны теперь вывести изъ этихъ принциповъ опредѣленный взглядъ на міръ и на природу. Такимъ образомъ, непосредственно являются двѣ великія задачи, разрѣшеніе которыхъ составляетъ преимущественную трудность лейбницевской метафизики. Именно — предметъ міросозерцанія есть *міровой порядокъ*, а этотъ порядокъ состоитъ въ необходимой связи вещей. Предметъ созерцанія природы составляютъ *тѣла*, а тѣла состоятъ изъ протяженной и дѣлимой матеріи. Если вещи не находятся въ необходимой взаимной связи, то вовсе нѣтъ *міра*, какъ объекта нашего представленія. Если вещи не представляютъ вещественныхъ образованій или не являются какъ вещественно воспринимаемыя существа, то вовсе нѣтъ *природы*, какъ объекта нашего воззрѣнія.

Спрашивается: *какимъ образомъ съ точки зрѣнія лейбницевской метафизики возможны природа и міръ?* Повидимому, условія природы и міра прямо противорѣчатъ принципамъ, съ убѣдительной ясностью дознаннымъ этою метафизикою. Именно она нашла, что безъ образующихъ и движущихъ силъ не могутъ вообще существовать ни тѣла, ни вещи; она показала, что каждая вещь, такъ какъ она извѣстнымъ образомъ дѣйствуетъ, должна быть мыслима какъ сила, слѣдовательно какъ субстанція и именно какъ невещественная субстанція; наконецъ, относительно этихъ невещественныхъ субстанцій она доказала, что каждая изъ нихъ, вслѣдствіе своей силы, образуетъ законченную въ себѣ самой индивидуальность или энтелехію: какъ нельзя мыслить тѣла безъ силы, такъ точно сила никакъ не можетъ быть мыслима иначе, какъ монада или—что то же—какъ самодѣятельная субстанція (дѣятельный субъектъ).

Но относительно субстанцій имѣетъ мѣсто картезіанская аксіома, что они взаимно исключаютъ другъ друга. Въ силу своей самостоятельности, каждая субстанція существуетъ независимо отъ всѣхъ другихъ: поэтому, между ними не можетъ быть совершенно никакой связи въ смыслѣ естественнаго общенія или соучастія. Монады (каждая для всѣхъ прочихъ) непроницаемы: они, какъ образно выражается Лейбницъ, не имѣютъ никакихъ оконъ или отверстій, черезъ которыя могли бы что-нибудь воспринимать извнѣ, въ которыя могли бы такъ сказать проникать лучи отъ внѣшняго міра (*). Каждая субстанція дѣйствуетъ чисто изъ себя, безъ всякаго воздѣйствія и безъ всякаго содѣйствія другихъ. Внѣшнее воздѣйствіе можно назвать *вліяніемъ* (influence), внѣшнее содѣйствіе *ассистенціею* (assistance). Но если въ лейбницевской системѣ природы и то и другое невозможно, если независимость каждой отдѣльной субстанціи никакимъ образомъ не можетъ быть потеряна (она потерялась бы, еслибы между субстанціями какимъ нибудь образомъ имѣло мѣсто взаимное вліяніе или *сообщеніе*), то мы должны прійти къ вопросу:

(*) Les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Monadologie Nr. 7. стр. 705.

какъ при такихъ условіяхъ возможенъ какой бы то ни было порядокъ вещей или *міръ*?

Если элементы вещей суть монады, т. е. силы или невещественныя субстанціи, то ка́къ эти невещественныя, душеподобныя существа могутъ сгуститься въ плотность тѣлъ? Какъ изъ невещественнаго можетъ выйти когда нибудь вещественное? Матеріальное всегда дѣлимо и потому сложно. Какъ же монады, исключающія всякое естественное общеніе, могутъ быть слагаемы? Еслибы это было для нихъ возможно, то какимъ образомъ посредствомъ сложенія невещественныхъ существъ могло бы произойти существо вещественное?

Только тогда можно мыслить между монадами естественное сосуществованіе, когда они могутъ быть вмѣстѣ, не мѣшая другъ другу и не нарушая взаимно своей самостоятельности. Если же въ корнѣ вещей лежатъ *вполнѣ самобытныя силы*, то мы, вмѣстѣ съ Бэлемъ, должны усомниться, не будутъ ли эти силы, изъ коихъ каждая дѣйствуетъ сама по себѣ, дѣйствовать одна *противъ* другой, слѣдовательно, не будутъ ли онѣ препятствовать одна другой и такимъ образомъ не сдѣлаютъ ли невозможнымъ всякій порядокъ вещей (*). Поэтому, только при *одномъ* условіи возможно сосуществованіе монадъ: оно возможно въ томъ случаѣ, когда эти коренныя силы не сталкиваются, не дѣйствуютъ одна наперерѣзъ другой, но каждая существуетъ сама по себѣ и въ своей самодѣятельности совершенно непроницаема для всѣхъ другихъ. Въ чемъ состоитъ характеръ взаимной *непроницаемости*? Очевидно въ томъ, что каждое существо имѣетъ свою *особенную границу*, которую сохраняетъ собственною силою и которой вслѣдствіе этой силы никогда не переступаетъ. Безъ этой особенной границы, опредѣляющей для каждой вещи поприще ея дѣятельности, не можетъ быть никакой взаимной непроницаемости, всѣ вещи сливаются въ безформенный хаосъ и ихъ естественное сосуществованіе невозможно.

Слѣдовательно, особенная (непереходимая) граница или *ограниченная особенность* каждой самобытной силы—есть единственное

(*) Réplique aux reflections de Mr. Bayle.

условіе, при которомъ монады могутъ вступать въ ненарушаемую дѣятельность и въ мирное сосуществованіе. Но дѣйствительно ограниченное существо, дѣйствительно непроницаемая граница, могутъ быть мыслимы только какъ *вещественное* бытіе. Духовная сила проникаетъ все, и сама можетъ быть всѣмъ проникнута, потому что она можетъ въ формѣ мысли все воспринять въ себя, все произвести изъ себя; и если духи ограничены, то только въ силу своего вещественнаго существованія. Чтобы ограничиться твердымъ образомъ, чтобы сохранить эту особенную границу ото всѣхъ внѣшнихъ вліяній,—совершенно необходима *вещественная энергія*.

Мы еще не спрашиваемъ, *какой* міровой порядокъ образуютъ монады, а спрашиваемъ только, могутъ ли онѣ вообще образовать какой-нибудь міровой порядокъ? Такъ какъ не можетъ быть рѣчи ни о вліяніи, ни объ ассистенціи, то остается, какъ единственная возможность, только *сосуществованіе*. Мы еще не спрашиваемъ объ опредѣленной формѣ этого сосуществованія, а покуда только объ его общей возможности. Отвѣтъ таковъ: эта возможность имѣетъ мѣсто, если каждая монада своимъ образомъ *ограничена*, если она въ этой границѣ совершенно *непроницаема* или—что́ то же—если она крѣпка *вещественнымъ* образомъ.

Существуетъ ли въ монадахъ вещественная сила? Только подъ этимъ условіемъ возможны—при такихъ элементахъ—природа и міръ, при такихъ принципахъ—система природы и міросозерцаніе. Другими словами, такъ какъ вещественная сила составляетъ основаніе тѣла и принципъ вещества, то нашъ вопросъ можетъ быть предложенъ такъ: *существуетъ ли въ монадахъ принципъ вещества?*

Такой принципъ, если правильно понимать его, не только возможенъ, но даже необходимъ въ монадахъ, потому что онъ непосредственно слѣдуетъ изъ ихъ понятія. Въ самомъ дѣлѣ, что́ такое монады? Своеобразныя субстанціи или недѣлимыя. Такъ какъ онѣ суть субстанціи, то каждая изъ нихъ есть самодѣятельная сила; такъ какъ онѣ суть недѣлимыя, то каждая изъ нихъ ограничена, и именно ограничена *особеннымъ* образомъ, т. е. такъ, что каждая монада можетъ быть только *этою*, а не какою другою. Для того, чтобы выразить этотъ индивидуальный характеръ,

необходима вещественная сила, сила непроницаемости или абсолютнаго сопротивленія. Еслибы монады были чистыми духами, то онѣ всѣ были бы равны между собою; всѣ онѣ были бы также равны, если бы были чистыми атомами. Изъ того, что онѣ не суть ни то, ни другое, но составляютъ недѣлимыя (субстанціи вещественной энергіи),—изъ этого одного слѣдуетъ ихъ совершенное различие одной отъ другой. Въ этомъ различіи самъ Лейбницъ видитъ оригинальный характеръ своихъ принциповъ. Какъ безъ этого различія вовсе не могутъ быть мыслимы монады, такъ точно это коренное различие вовсе не можетъ быть объяснено безъ вещественной силы или безъ принципа вещества.

Каждая монада есть ограниченная самодѣятельность: какъ субстанція, она есть *дѣятельная* сила; какъ недѣлимое—*ограниченная* сила; обѣ эти силы она содержитъ *кореннымъ* образомъ, потому что ея самодѣятельность такъ же первоначальна, какъ и ея граница. Итакъ, мы различаемъ въ сущности каждой монады эти два момента: первоначальную силу дѣятельности и первоначальную силу границы; другими словами, первоначально дѣятельную и первоначально ограниченную силу. А такъ какъ всякая граница задерживаетъ дѣятельность, а каждая задерживаемая дѣятельность находится въ состояніи страданія, то оба эти момента можно, вмѣстѣ съ Лейбницемъ, обозначить какъ *силу первоначально дѣятельную* и *силу первоначально страдательную* (force active primitive и force passive primitive) (*).

1. *Страдательная сила, какъ принципъ вещества.*

ТѢЛА. МАШИНЫ. ПРИЧИННОСТЬ.

Итакъ, страдательная сила есть та, вслѣдствіе которой каждая субстанція сохраняетъ свою особенную границу и пребываетъ въ естественномъ состояніи, въ которомъ она есть *эта*, а не какая-либо другая; она есть сила сопротивленія или противодѣйствующая энергія, которою монада исключаетъ изъ себя все

(*) Ср. Examen des principes du père Malebranche. стр. 694.

чуждое: отъ нея происходитъ, что *монада никогда не можетъ стать ничѣмъ инымъ, кромѣ того, что она есть отъ природы.* Страдательная сила опредѣляетъ границу, т. е. она утверждаетъ въ монадѣ индивидуальность, первоначальное естественное состояніе и потому можетъ быть названа, какъ выразился Кеплеръ,—естественною косностью (inertia naturalis). Итакъ, она отрицаетъ все, что грозитъ извнѣ этому первоначальному естественному состоянію, своеобразности монады; она можетъ быть поэтому названа силою исключенія или сопротивленія (vis resistendi). Вслѣдствіе страдательной силы монада *замыкаетъ* себя, такъ что, повторяя образное выраженіе Лейбница, въ ней невозможны окна, посредствомъ которыхъ она сообщалась бы съ внѣшнимъ міромъ, или этотъ міръ съ нею. Она является совершенно непроницаемою и, вслѣдствіе этой силы, представляетъ тѣло, потому что непроницаемость (impenetrabilitas) есть характеръ тѣла. Итакъ, страдательная сила есть вещественная сила, потому что вслѣдствіе ея монада полагаетъ и утверждаетъ себя какъ нѣчто непроницаемое. А какъ вещественная сила составляетъ основаніе тѣла и вещества вообще, то на страдательную силу должно смотрѣть какъ на *принципъ вещества* въ монадѣ и вмѣстѣ съ Лейбницемъ назвать ее *materia prima*. Итакъ, подъ materia prima мы разумѣемъ силу, лежащую въ основаніи вещества или вещественности, — слѣдовательно силу непроницаемости, которая одинаково хорошо можетъ быть названа съ новыми физиками энергіею косности, какъ и съ старыми — энергіею сопротивленія (antitypia). «Въ этой пассивной силѣ сопротивленія, говоритъ Лейбницъ, я полагаю принципъ вещества или понятіе materia prima» (*). Изъ вещественной силы слѣдуютъ дѣйствительныя тѣла, изъ силы вещества слѣдуетъ дѣйствительное вещество или реальное протяженіе не во временномъ, а въ математическомъ смыслѣ, т. е. вслѣдствіе этой силы монады существуютъ или являются, какъ

(*) Jn hac ipsa vi passiva resistendi ipsam *materiae primae* notionem colloco. De ipsa natura Nr. II. стр. 157. Materia est, quod consistit in *antitypia*, seu quod penetranti *resistit*. Ep. ad Bierlingium III. стр. 678.

матеріальныя вещи. Изъ materia prima слѣдуетъ *materia secunda*. Слѣдовательно, подъ materia secunda мы понимаемъ массивныя тѣла или массу (massa), относящуюся къ materia prima, какъ необходимое слѣдствіе къ принципу, какъ дѣйствіе къ causa efficiens, какъ natura naturata къ natura naturans.

Для того, чтобы тотчасъ же опредѣлить понятіе лейбницевскаго вещества, мы всего проще объяснимъ эту трудную точку такимъ образомъ: каждая монада ограничена своею первоначальною природою; вслѣдствіе этой ограниченной или страдательной силы, каждая монада должна воплотиться или явиться какъ тѣло (потому что здѣсь все равно, сказать ли—эта вещь *есть* тѣло, или же, *эта вещь должна быть представляема* какъ тѣло). Въ природѣ тѣла мы различаемъ *вещественную силу* отъ *вещественной массы*, силу овеществленія отъ вещественнаго бытія; и такъ какъ очевидно первую должно принимать за prius, а вторую за posterius, то мы, вмѣстѣ съ Лейбницемъ, обозначаемъ первую materia prima, а вторую—materia secunda.

Такимъ образомъ происходитъ протяженное тѣло. Оно происходитъ въ силу того, что дѣйствуетъ вещественная сила; а что она должна дѣйствовать,—это лежитъ въ понятіи силы. Разсматриваемая сама въ себѣ сила, какъ сила, не протяженна; но въ вещественной силѣ заключается стремленіе къ протяженію, точно такъ, какъ въ мыслительной силѣ стремленіе къ представленіямъ. Вотъ почему Лейбницъ говоритъ, что materia prima состоитъ не въ extensione (протяженіи), а въ extensionis exigentia (потребности протяженія) (*).

Представимъ себѣ, что математическая точка приведена въ дѣятельность; она расширится въ пространственныхъ измѣреніяхъ длины, ширины и глубины и составитъ такимъ образомъ ограниченное пространство или геометрическое тѣло. Точно такъ метафизическая точка образуетъ дѣйствительное, физическое тѣло, осуществляя вражденную ей силу непроницаемости. Какъ по всѣмъ частямъ молока распространяется бѣлизна и по всѣмъ частямъ алмаза твердость, такъ непроницаемость или сила ве-

(*) Ep. II, ad patrem Des Bosses, стр. 436.

щественности простирается по всѣмъ частямъ тѣла. Только изъ этой силы можетъ быть объяснено дѣйствительное протяженіе; слѣдовательно, не правы картезіанцы, считающіе чистое протяженіе за первоначальный аттрибутъ тѣлъ. Они принимаютъ протяженіе за materia prima, а Лейбницъ за materia secunda. Между тѣмъ какъ картезіанцы объясняли тѣло изъ протяженія и движущую вещественную силу заимствовали по ту сторону вещей отъ божественнаго всемогущества, Лейбницъ объясняетъ протяженіе изъ тѣла, а тѣло изъ естественной силы, присущей каждой вещи. Въ своихъ первыхъ изслѣдованіяхъ, направленныхъ противъ Декарта, онъ показалъ, какимъ образомъ сущность тѣла состоитъ нѐ въ протяженіи, а въ *силѣ*. Въ одномъ изъ послѣднихъ своихъ сочиненій, которое въ разговорной формѣ трактуетъ о философіи Малебранша, онъ показываетъ — какъ изъ этой силы должно быть объясняемо протяженіе. «Я остаюсь при моемъ положеніи, что протяженіе есть только одно отвлеченіе (абстракція) и что для своего объясненія оно требуетъ тѣла. Оно предполагаетъ въ тѣлѣ нѣкоторое свойство, нѣкоторый аттрибутъ, нѣкоторую природу, которая *протягается*, расширяется и продолжается. Протяженіе есть распространеніе (diffusion) этого свойства или этой природы: такъ въ молокѣ существуетъ протяженіе или распространеніе бѣлизны, въ алмазѣ протяженіе или распространеніе твердости, въ тѣлѣ вообще протяженіе или распространеніе антитипіи или матеріальности. Слѣдовательно въ тѣлѣ есть сила, которая существуетъ прежде всякаго протяженія» (*).

(*) J'insiste donc sur ce que je viens de dire, que l'etendue ***n'est autre chose qu'un abstrait*** et qu'elle demande quelque chose qui soit étendue.—Elle suppose quelque qualité, quelque attribut, quelque nature dans ce sujet, qui ***s'étende***, se répande avec le sujet, se continue. ***L'étendue est la diffusion de cette qualité ou nature***: par exemple dans le lait il y a une étendue ou diffusion de la blancheur; dans le diamant une étendue ou diffusion de la dureté; ***dans le corps en général une étendue ou diffusion de l'Antitypie ou de la materialité***. Par là vous voyez, en même temps, qu'il y a dans un corps quelque chose d'antérieur à l'étendue. Examen des principes du père Malebranche, стр, 692.

Эта сила есть *непроницаемость* (сопротивленіе), и постоянное или непрерывное ея дѣйствіе есть *протяженіе* (*).

Такимъ объясненіемъ вещества вводится новое понятіе о природѣ, которое преобразовываетъ основанія всей спекулятивной физики. Мы беремъ здѣсь вещество въ чисто физическомъ смыслѣ, какъ фактъ природы; будущему, болѣе высокому изысканію метафизики мы предоставляемъ вопросъ: дѣйствительно ли вещи сами въ себѣ *суть* тѣла, или же они только *являются* какъ тѣла, и что́ есть это вещество—*субстанція* или *феноменъ*; для физическаго соображенія это вопросъ совершенно посторонній и какъ бы ни рѣшилъ дѣло метафизикъ, во всякомъ случаѣ фактъ вещества остается *явленіемъ природы* (**).

Физикъ не спрашиваетъ, *почему* существуютъ тѣла, но спрашиваетъ, *что́* они такое? Нужно показать, что для физическаго пониманія Лейбница они составляютъ нѣчто *другое*, чѣмъ для корпускулярной физики Декарта. Именно, для Декарта сущность вещества состояла въ одномъ протяженіи; но въ протяженіи заключалась только *возможность* быть дѣлимымъ, формуемымъ, движимымъ; чтобы дѣйствительно явились въ этомъ однообразномъ и косномъ веществѣ настоящія части, формы, движенія, для этого необходима была внѣшняя сила, которой Декартъ долженъ былъ искать въ asylum ignorantiae. Напротивъ, Лейбницъ

(*) Такимъ образомъ Лейбницъ объясняетъ extensio какъ *continuatio resistentis*, подобно тому, какъ математическая линія есть fluxus puncti. Ср. Ep. VIII ad patrem Des Bosses, стр. 442.

(**) Въ большей части изложеній лейбницевской философіи вещество вводится прямо какъ явленіе или какъ *феноменъ* монадъ. Какъ ни правильно это положеніе, однако же сомнительно, можно ли ставить его на вершину. Что вещество есть феноменъ или представленіе, слѣдуетъ изъ *представляющей* силы монады. Но понятіе *представляющей* силы предполагаетъ, что монада есть *сила* вообще, дѣятельная и страдательная сила, *форма* и *матерія*. Такъ это выходитъ изъ природы этихъ понятій и вмѣстѣ изъ *генезиса* лейбницевской философіи, котораго не принимаютъ достаточно во вниманіе обыкновенныя изложенія. Трудно также понять у Лейбница правильный *естественный смыслъ представленія*, если напередъ не ознакомиться вполнѣ съ фундаментальными понятіями *формы* и *вещества*. Ср. гл. VIII и IX.

открываетъ въ *самой природѣ* вещей силу, вслѣдствіе которой каждая субстанція воплощается и простирается. Какъ протяженіе само въ себѣ дѣлимо, способно къ формамъ, подвижно, такъ и *сила*, порождающая протяженіе, необходимо есть сила *дѣлящая, формующая, движущая*. Такъ какъ въ природѣ силы заключается то, что она должна дѣйствовать и дѣйствовать непрерывно, то вмѣстѣ съ вещественною силою, основанною на природѣ вещей, отъ начала міра дано раздѣленное, имѣющее формы, подвижное вещество. А такъ какъ эти непрерывно дѣйствующія силы существуютъ повсюду, то вещество повсюду раздѣлено, организовано и формовано въ малѣйшихъ своихъ частяхъ и во всѣхъ своихъ частяхъ движется. Вотъ весьма замѣчательное различіе между прежнимъ и лейбницевскимъ понятіемъ природы: между тѣмъ какъ прежде вещество, разсматриваемое само въ себѣ, было совершенно однообразно, грубо и неподвижно, у Лейбница оно отъ природы совершенно раздѣлено, подвижно и до безконечности организовано; прежде оно было *мертво*, теперь *живо*; прежде всюду пассивно, теперь всюду дѣятельно; прежде форма давалась веществу извнѣ и была для него чѣмъ то постороннимъ, слѣдовательно имѣла чисто *механическое* основаніе; теперь, напротивъ, она производится внутренними, самобытными силами, слѣдовательно имѣетъ въ самомъ корнѣ *динамическій* характеръ. Такимъ образомъ Лейбницъ пробуждаетъ въ философіи динамическое *созерцаніе природы*, въ противоположность къ чисто механическимъ теоріямъ атомистовъ и корпускулярныхъ философовъ (*). Принципъ механической физики есть протяженное и подвижное вещество; принципъ динамической физики есть полное силъ и потому дѣйствительно повсюду раздѣленное и движущееся вещество. «Каждая часть вещества,—говоритъ Лейбницъ въ монадологіи,—нетолько дѣлима до безконечности, но и дѣйствительно раздѣлена до безконечности, каждая часть на другія части, и каждая изъ этихъ отдѣльныхъ ча-

(*) Ср. De prim. phil. emend. et de not. subst. стр. 122. Syst. Nouv. Nr. 18, стр. 128.

стей имѣетъ свое особенное движеніе» (*). Въ первомъ изложеніи своей новой системы природы Лейбницъ, имѣя въ виду корпускулярныхъ философовъ, говоритъ: «Я нигдѣ не нахожу тѣхъ ничтожныхъ, безполезныхъ, бездѣйственныхъ массъ, о которыхъ говорятъ. *Повсюду есть дѣятельность*, и я даю ей болѣе твердое основаніе, чѣмъ господствующая философія, потому что я того мнѣнія, что нѣтъ тѣла безъ движенія, нѣтъ субстанціи безъ напряженія силы» (**).

Этими словами должно предупреждаться возраженіе, которое часто дѣлали лейбницевской философіи и которое часто мѣшаетъ правильному пониманію ея ученія. Здѣсь не мѣсто изслѣдовать, существуетъ-ли вообще между монадою и веществомъ противорѣчіе, котораго Лейбницъ не могъ избѣжать; мы замѣтимъ только, что онъ не впалъ въ *то* противорѣчіе, въ которомъ его обыкновенно упрекаютъ. Говорятъ, что монада невещественна, слѣдовательно недѣлима и проста; вещество же имѣетъ прямо противоположныя свойства. Какъ скоро, слѣдовательно монады воплощаются и являются вещественными существами, они становятся дѣлимы и сложны и, такимъ образомъ, теряютъ свою особенную невещественную природу и обращаются въ нѣчто противоположное. Это было бы справедливо, еслибы между монадою и веществомъ дѣйствительно имѣло мѣсто такое предполагаемое противорѣчіе, еслибы лейбницевская монада была *чистою формою въ смыслѣ* Платона, а лейбницевское вещество *чистымъ протяженіемъ въ смыслѣ* Декарта. Но монада есть сила; и вещество въ лейбницевскомъ смыслѣ есть *вещество полное силы*, т. е. сила, посредствомъ которой нѣкоторое существо

(*) Chaque portion de la matière n'est pas seulement *divisible* à l'infini, mais encore *sous-divisée actuellement* sans fin chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre. Monadologie. Nr. 65, стр. 710.

(**) Je ne connais point ces masses vaines, inutiles et dans l'inaction, dont on parle. *Il y a de l'action partout*, et je l'établie plus que la Philosophie reçue, par ce que je crois qu'il n' y a point de corps sans mouvement ni de substance sans effort. I. Eclaircissement du Nouv. Syst., стр. 132.

воплощается и дѣлитъ, формуетъ, движетъ свое тѣло. Это понятіе полнаго силы или динамическаго вещества согласуется какъ съ природою вещей, такъ и съ сущностью монады: съ первою потому, что въ дѣйствительности нѣтъ тѣла безъ силы, со второю потому, что тѣло, имѣющее силу, въ дѣйствительности не вещественно. Оно не есть пассивное протяженіе (пространство), но оно само *простирается*; оно не дѣлимо, но *само себя дѣлитъ* или собственною силою раздѣлено до безконечности; оно не подвижно, но *само движимо*. Слѣдовательно, лейбницевское вещество отличается отъ декартоваго такъ, какъ *дѣлимость* различается отъ *совершенной раздѣленности*, или какъ геометрическое тѣло отличается отъ физическаго. Геометрическое тѣло есть пространственная величина и ничего болѣе; напротивъ, естественное тѣло есть динамическая величина, извѣстнымъ образомъ опредѣляемая своею особенною природою. Слѣдовательно, такъ какъ лейбницевскія тѣла раздѣлены отъ природы, то они не только дѣлимы, и потому не суть нѣчто матеріальное, но суть нѣчто невещественное: потому эти тѣла—монады, а никакъ не частицы. Такимъ образомъ лейбницевская философія включаетъ въ себя принципъ вещества, не отрицая принципа формы; потому что въ ея смыслѣ не бываетъ безформенной массы, но отъ вѣчности существуетъ формированное и во всѣхъ частяхъ образованное вещество.

Посредствомъ своей страдательной силы всѣ монады существуютъ или являются какъ *тѣла*, и именно какъ *динамическія* тѣла, то есть какъ тѣла отъ природы раздѣленныя и движимыя. Поэтому каждая монада составляетъ *движимое тѣло*. Если теперь мы примемъ, что всѣ движенія происходятъ по чисто механическимъ законамъ, что каждое существо, дѣйствующее по такимъ законамъ, должно назвать машиною,—то всякое движимое тѣло есть машина: такъ что монады, на сколько они суть тѣла, суть *машины*, и именно *естественныя* или *первоначальныя* машины, въ отличіе отъ искусственныхъ, которыя нужно бываетъ еще составлять посредствомъ сложенія и которыя потому никогда не достигаютъ совершенства природы. По какимъ же законамъ дѣйствуетъ машина?

Въ каждомъ движеніи безъ исключенія,—все равно, падаетъ ли камень, или идетъ человѣкъ,—всѣ части находятся между собою въ строгой связи причины и дѣйствія, такъ что изъ извѣстнаго движенія необходимо происходитъ такое, а не другое. Слѣдовательно, во всѣхъ движимыхъ тѣлахъ или машинахъ дѣйствуетъ только принципъ дѣйствующей причины, и естественный процессъ движенія долженъ быть изъясняемъ изъ этого понятія *голой причинности*. Если мы даже предположимъ случай, что какое-нибудь движеніе содержитъ въ себѣ больше этой причинной связи своихъ частей, что оно направлено къ извѣстной *цѣли* (подобно тому, какъ мы всходимъ на гору ради вида съ нея), то изъ цѣли, которую мы имѣемъ передъ собою, нельзя объяснить ни одного шага въ томъ движеніи, которое мы дѣлаемъ. Чѣмъ производится то, что вонъ та стѣна стоитъ прямо? Не цѣлью, по которой она составляетъ защитительную ограду города, а закономъ тяжести и чисто механическаго поддерживанія, по которому тяжелыя массы держатъ на себѣ болѣе легкія. Если мы будемъ разсматривать хожденіе чисто физически, то насъ вовсе не интересуетъ его цѣль, напримѣръ мѣстность, которую мы хотимъ видѣть, но только механизмъ мускуловъ, посредствомъ котораго производится движеніе. Если мы хотимъ физически объяснить стѣну, то совершенно все равно, какой она цѣли служитъ; мы заботимся только о чисто механическомъ соединеніи ея частей; цѣль, для которой они соединяются, для нихъ самихъ есть совершенно постороннее дѣло. Мы спрашиваемъ здѣсь не о οὗ ἕνεκα (для чего), но только о διά τί (почему). Если мы спрашиваемъ о томъ, *почему*, то не будетъ никакого смысла, если намъ отвѣчаютъ тѣмъ, *для чего*. Поэтому Лейбницъ останавливается на строго физической точкѣ зрѣнія: что тѣла и ихъ движенія должны быть объясняемы не изъ цѣлей или конечныхъ причинъ, а только изъ законовъ дѣйствующихъ причинъ. Насколько монады ограничены, они являются тѣлами и какъ тѣла подпадаютъ точкѣ зрѣнія причинности. Другими словами: изъ принципа вещества или вещественной силы въ монадахъ слѣдуетъ движимый вещественный міръ. Этотъ вещественный міръ состоитъ изъ силъ и слѣдовательно основывается на

динамическихъ принципахъ; онъ обнаруживается въ движеніяхъ и слѣдовательно дѣйствуетъ по *механическимъ* законамъ: поэтому, онъ образуетъ систему дѣйствующихъ причинъ, и въ чистой физикѣ о немъ должно разсуждать сообразно съ этимъ понятіемъ.

Мы съ намѣреніемъ выставляемъ на видъ въ лейбницевской философіи эту сторону солиднаго—если угодно—матеріалистическаго воззрѣнія на природу, нетолько потому, что самъ Лейбницъ съ особенною любовью останавливается на предметахъ физики, но также потому, что здѣсь его философія снова сближается съ корпускулярными теоріями своего времени, съ которыми она разногласила рѣзче всѣхъ другихъ системъ; здѣсь она разрѣшаетъ задачу, поставленную Лейбницемъ: примирить въ принципѣ монады *платоновско-аристотелевскія понятія формъ съ атомами* Демокрита (*). Не ставши на эту примиряющую средину между идеализмомъ и матеріализмомъ, монада не была бы довершеннымъ универсальнымъ понятіемъ, чѣмъ она должна была быть по намѣренію своего философа. А такое воззрѣніе на вещественный міръ, какъ на міръ, устроенный механически, тѣснѣйшимъ образомъ связано съ сущностію монады: вещественный міръ есть только развитая вещественная сила, обнаруженный принципъ вещества. Если у монады отнять принципъ вещества, то у нея будетъ отнята вещественная сила, непроницаемость, граница, а вмѣстѣ съ границею и *особенный* характеръ; вмѣстѣ съ особенностію единичныхъ монадъ у всѣхъ монадъ будетъ отнято ихъ совершенное *различіе*, и такимъ образомъ будетъ разрушена сущность монады и душа лейбницевской философіи.

II. *Дѣятельная сила, какъ принципъ формы.*

ДУША. ЖИЗНЬ. ТЕЛЕОЛОГІЯ.

Конечно однако принципъ вещества далеко не *исчерпываетъ* сущности монады; смотрѣть на монады только какъ на (динами-

(*) См. выше гл. IV, стр. 107.

ческія) тѣла было бы такъ же одностороннe, какъ было бы несогласно съ природою мыслить ихъ безъ вещественной силы и безъ различія. Принципъ вещества состоялъ въ страдательной силѣ, которою каждая монада обладаетъ вслѣдствіе своей границы. Въ чемъ состоитъ *дѣятельная* сила? Чтобы правильно понять этотъ второй принципъ монады, мы должны вновь разсмотрѣть различіе между *страданіемъ* и *дѣйствіемъ*, которое было объяснено уже Спинозою, и въ которомъ Лейбницъ согласуется съ спинозистическими понятіями. Я дѣятеленъ, если я составляю единственную причину того, что во мнѣ происходитъ; во всѣхъ другихъ случаяхъ мое положеніе—страдательное. Поэтому я страдаю, если мнѣ для моего дѣйствія нужны еще другія условія: сила, которою я дѣйствую подъ принужденіемъ внѣшнихъ обстоятельствъ есть сила пассивная, и дѣятельность такимъ образомъ объусловленная и ограниченная не есть чистая дѣятельность. Я страдаю, если я ограниченъ, а я ограниченъ, какъ скоро есть существо внѣ меня. Поэтому вещественная сила монады и все, что изъ нея слѣдуетъ, есть страдательная дѣятельность; потому что эта сила можетъ существовать и дѣйствовать только подъ условіемъ многихъ монадъ и не могла бы ни существовать, ни дѣйствовать, еслибы имѣлась только одна монада и кромѣ нея ничего бы не было. Напротивъ, дѣятельная сила дѣйствуетъ чисто изъ самой себя, слѣдовательно, какъ единственное условіе предполагаетъ только эту *самость*, эту *единую* монаду и проявляетъ ея сущность независимо отъ всѣхъ другихъ. Между тѣмъ какъ страдательная сила состоитъ въ отрицательномъ и многосложномъ опредѣленіи, что монада есть *эта* монада въ отличіе отъ всѣхъ прочихъ, что для того, чтобы быть этою монадою, она вещественною энергіею исключаетъ изъ себя всѣ другія монады,—дѣятельная сила представляетъ положительное и простое опредѣленіе, что монада есть эта монада, все равно существуютъ ли и какъ существуютъ другія. Поэтому всего лучше мы различимъ дѣятельную и страдательную силу такъ, что обѣ онѣ одинаково первоначальны и необходимы для того, чтобы составить бытіе недѣлимаго, но что страдательная сила объусловливаетъ это бытіе *negative* (отрицательно), а дѣятельная напротивъ *positive*

(положительно). Это различіе стольже важно, какъ и очевидно: отрицательное условіе есть то, *безъ чего* что-нибудь не существуетъ и не можетъ существовать; положительное условіе напротивъ есть то, *вслѣдствіе чего* что-нибудь существуетъ и происходитъ. Напримѣръ, безъ тѣлесной силы не можетъ быть Геркулеса, но одна тѣлесная сила точно такъ же не можетъ произвести Геркулеса; потому что при одномъ этомъ условіи онъ одинаково легко могъ быть и атлетомъ, и полубогомъ. Чтобы эта сила произвела подвиги, дѣлающіе изъ человѣка Геркулеса, требуется *героическая* сила, которая была бы вложена въ тѣлесную энергію какъ направленіе и цѣль и которая бы образовала недѣлимое въ формѣ этого единственнаго характера. Такимъ образомъ для индивидуальности Геркулеса отрицательное условіе составляетъ тѣлесная сила, положительное—сила героическая; послѣдняя есть сила дѣятельная въ превосходномъ смыслѣ этого слова, первая есть сила страдательная.

Точно то же отношеніе между двумя силами въ лейбницевской монадѣ. Вслѣдствіе страдательной силы каждая монада есть (движимое) тѣло и еслибы она не была такимъ тѣломъ, она никогда не была бы извѣстною индивидуальностью. Но изъ одной вещественной силы такъ же мало объясняется индивидуальность, совершенная особенность какого-нибудь существа, какъ мало Геркулесъ объясняется одною атлетическою крѣпостью или,—вспомнимъ схоластическій споръ,—какъ мало haecceitas скотистовъ объясняется изъ materia signata томистовъ (*). Вещественная сила необходима для того, чтобы нѣкоторое существо вообще было способно дѣйствовать; но чтобы оно дѣйствовало *именно такъ*, чтобы его движенія *именно такъ* были направляемы и исполняемы,—для этого требуется душевная сила, или принципъ самодѣятельности, владѣющій тѣломъ какъ мастеръ своимъ орудіемъ.

Принципъ тѣла и вещества мы вмѣстѣ съ Лейбницемъ называли *страдательною силою* (materia prima). Такимъ образомъ дѣятельная сила, какъ принципъ полной особенности, довершен-

(*) См. выше гл. IV, стр. 104.

ной индивидуальности, вообще энтелехіи, можетъ быть названа вмѣстѣ съ Лейбницемъ первою энтелехіею, entelechia prima (entélechie premiére) (*).

Въ каждой монадѣ должны быть различаемы оба эти фактора: одинъ, дѣлающій ее *возможною* (динамическій) и другой, дѣлающій ее *дѣйствительною* (энергическій); первый составляетъ вещество (ὕλη), изъ котораго происходитъ недѣлимое, второе форму (εἶδος), которая его образуетъ. Такимъ образомъ въ монадѣ страдательная сила есть вещество, а дѣятельная сила есть форма. *Что-такое форма?* Порядокъ, соединяющій многоразличное въ однообразное цѣлое и слѣдовательно составляющій причину того, что части его согласуются между собою. Вещь безформенна, если ея части не имѣютъ отношеній и не связаны въ одно согласное цѣлое или въ дѣйствительное единство. *Поэтому форма всегда есть единство въ многоразличіи.* Пустое единство безъ всякаго многоразличія было бы такъ же безформенно, какъ и обратно—хаотическое множество. *Что-такое форма монады?* Безъ вещества она была бы такимъ пустымъ и безплоднымъ единствомъ. Вещество монады есть многоразлично раздѣленное и движимое тѣло; это тѣло раздѣлено и движимо до *безконечности*, а безконечное многоразличіе, разсматриваемое само по себѣ, не составляетъ согласнаго цѣлаго и дѣйствительнаго единства; по крайней мѣрѣ въ раздѣленномъ и движимомъ тѣлѣ (если разсматривать его само по себѣ) нѣтъ никакого основанія, почему бы оно было *именно такъ* раздѣлено, *именно такъ* движимо, что всѣ его части и всѣ его движенія соединяются *именно въ это* цѣлое. А это самое и составляетъ форму *монады*; она есть сила порядка, образующая согласную связь въ

(*) Ср. Syst. Nouv. Nr. 3, стр. 125. Нужно замѣтить, что выраженіе *энтелехія* употребляется Лейбницемъ въ двоякомъ смыслѣ: оно обозначаетъ вопервыхъ просто монаду, а потомъ спеціально одинъ изъ ея моментовъ, именно дѣятельную силу. Монада называется энтелехіею, потому что она есть особенная субстанція, законченная въ себѣ индивидуальность; дѣятельная сила называется энтелехіею par excellence, потому что она именно довершаетъ эту самоособенность или составляетъ ея положительное условіе.

многоразличіи этихъ частей и движеній; слѣдовательно въ этомъ многоразличіи она есть сила единства. *Что-такое единство монады?* Недѣлимая простая *самость*, составляющая источникъ всякой своеобразности, корень всякой дѣятельной силы. Поэтому сила единства состоитъ въ самоосуществленіи, и монада осуществляетъ сама себя, присутствуя во всѣхъ частяхъ и движеніяхъ своего тѣла, какъ опредѣленная простая самость, какъ единая, нераздѣльная субстанція. Но какъ скоро одинъ и тотъ же субъектъ присутствуетъ во всѣхъ частяхъ тѣла, то значитъ въ этомъ многоразличіи господствуетъ единодушный принципъ, и слѣдовательно всему его порядку само собою дается единство, форма. Въ томъ, что монада есть нѣкоторая самость, совершенно невещественная, простая субстанція, заключается основаніе ея единства и формы; въ томъ что монада ограничена, и составляетъ совершенно непроницаемую и замкнутую субстанцію, заключается основаніе ея многоразличія и вещества.

Эту самость, какъ первоначальную силу, обнаруживающую самое себя, мы вмѣстѣ съ Лейбницемъ называемъ *душою*. Обнаруженіе этой силы есть дѣятельное самозаявленіе. Самозаявленіе какого-нибудь существа мы вмѣстѣ съ Лейбницемъ называемъ *жизнью*. Мы принимаемъ эти важныя выраженія точно въ томъ смыслѣ, какой объясняетъ самъ Лейбницъ въ одномъ письмѣ къ Вагнеру *о дѣятельной силѣ тѣла* и который онъ постоянно соблюдаетъ въ своемъ философскомъ словоупотребленіи. Именно подъ душою мы разумѣемъ жизненное начало (principium vitale); подъ жизнью—самозаявленіе. «Ты спрашиваешь, пишетъ Лейбницъ, о томъ, какъ я опредѣляю душу. Отвѣчаю тебѣ, что это понятіе можетъ быть принимаемо въ обширномъ и въ тѣсномъ смыслѣ. Въ широкомъ смыслѣ *душа* означаетъ то же самое, что *жизнь или жизненный принципъ*, именно принципъ внутренней дѣятельности, которая существуетъ въ простой субстанціи или въ монадѣ и съ которой согласуется внѣшняя дѣятельность.» (*)

(*) Quaeris deinde definitionem animae meam. Respondeo, posse animam sumi late et stricte. Late *anima idem erit, quod vita seu principium vitale*, nempe principium actionis internae in re simplici seu mo-

«Такой принципъ мы называемъ *субстанціальнымъ*, также *первоначальною силою*, *первою энтелехіею*, однимъ словомъ *душою*. Эта дѣятельная сила, въ соединеніи съ страдательною составляетъ полную субстанцію.» (*)

Гдѣ части и движенія тѣла совершенно согласуются между собою, тамъ въ многоразличіи существуетъ единство; гдѣ существуетъ такое единство, тамъ есть форма, душа, жизнь, однимъ словомъ самодѣятельность. Но всякая самодѣятельность есть вмѣстѣ самозаявленіе или самораскрытіе, т. е. другими словами—самость (душа) не только дѣятельна, но и *есть нѣчто осуществляемое*; она не только причина, изъ которой слѣдуетъ дѣйствіе, но вмѣстѣ и цѣль, къ которой дѣйствіе направлено; не только производящій, но вмѣстѣ и производимый субъектъ. Причину, которая составляетъ вмѣстѣ и основаніе, и цѣль или конецъ (finis) своей дѣятельности, мы называемъ *конечною причиною* (causa finalis) или *цѣлью* вообще. Такимъ образомъ каждая самодѣятельная сила по этому самому есть *сила цѣлесообразно-дѣятельная*. Слѣдовательно все, что слѣдуетъ изъ этой силы,—форма, душа, жизнь, можетъ быть объяснено только принципомъ цѣлей или конечныхъ причинъ.

III. *Телеологія и причинность.*

Итакъ, мы строго различаемъ два момента, составляющіе сущность каждой монады. Каждая монада есть своеобразная субстанція или полная силы индивидуальность; слѣдовательно она вмѣстѣ ограничена и самостоятельна, или она есть и страдательная и дѣятельная сила. Страдательная сила есть принципъ *вещества*, дѣятельная есть принципъ *формы*; первая обнаруживается какъ *тѣло*, вторая какъ *душа*; тѣло монады есть отъ природы *машина*, душа отъ природы *жизненна*; въ тѣлахъ существуетъ только *механическая* дѣятельность; въ душахъ только *жизненная*; механическая дѣятельность можетъ быть объяснена только понятіемъ *дѣйствующихъ причинъ*, жизненная только *конечными причинами*. Здѣсь въ понятіи монады Лейбницъ соединяетъ оба принципа—причинности и телеологіи, въ которыхъ до него заключалась всемірно-историческая противоположность системъ и вѣковъ. Понятіе цѣли вмѣстѣ съ понятіемъ формы и понятіе формы вмѣстѣ съ созерцаніемъ формъ—явились въ эстетически настроенной философіи грековъ: *система телеологіи* нашла у нихъ своего величайшаго представителя, Аристотеля, который довершилъ сократо-платоновскую философію и которому слѣдовали схоластики. Понятіе чистой причинности родилось вмѣстѣ съ новымъ понятіемъ субстанціи въ математическомъ умѣ догматической философіи и здѣсь *система причинности* или механическаго міроваго порядка нашла величайшаго своего представителя въ Спинозѣ. До такой рѣзкости должна была выработаться противоположность двухъ принциповъ, прежде чѣмъ посредство между ними могло стать задачею новой системы. Оно становится задачею той системы, которая слѣдуетъ тотчасъ за спинозизмомъ, которая *прямо* произошла изъ системъ Декарта и Спинозы по закону историческаго развитія. Я утверждаю, что *въ этомъ* состояла задача Лейбница, что въ этихъ двухъ принципахъ телеологіи и причинности онъ *рано* увидѣлъ самую крайнюю противоположность философскихъ системъ и періодовъ, что примиреніе *именно этой* противоположности, разрѣшеніе *именно этой* задачи постоянно занимало его спекулятивный всеобъемлющій геній и руководило имъ во всѣхъ планахъ его системы; наконецъ, что Лейбницъ, *вообще былъ первый между всѣми философами*, съ полной ясностью понимавшій эту задачу и сдѣлавшій въ своей системѣ обстоятельную попытку разрѣшить ее. Въ этомъ одномъ, говоря метафизическою формулою, заключается единственное и всемірно-историческое значеніе этого философа. Для того чтобы правильно представить его, должно точно и тщательно поставить на видъ именно эту основную мысль его системы и принять ее прямо за путеводную нить, которая одна можетъ вѣрно руководить насъ въ многокомнатномъ зданіи лейб-

---

nada existens, cui actio externa respondet. Ep. ad. Wagnerum, de vi activa corporis. III. стр. 466.

(*) Et tale principium apellamus substantiale, item vim primitivam, ἐντελέχειαν τὴν πρώτην, uno nomine *animam*, quod activum cum passivo conjunctum substantiam completam constituit. Commentatio de anima brutorum. V, стр. 463, 64.

ницевской философіи. То, о чемъ самъ философъ *часто* говорилъ въ своихъ разсѣянныхъ сочиненіяхъ, къ чему онъ при всякомъ случаѣ *постоянно* возвращается, должно быть подробно развито въ изложеніи и принято въ немъ за одну изъ главныхъ точекъ зрѣнія. А ничего такъ часто и настоятельно не повторялъ Лейбницъ въ своихъ сочиненіяхъ, какъ то, что истинная философія должна въ своемъ міробъясненіи соединить принципъ цѣлей съ принципомъ дѣйствующихъ причинъ. Къ этой простой формулѣ сводятся всѣ историческія противоположности, которыя Лейбницъ хотѣлъ пріютить и примирить въ зданіи своего ученія, которыхъ примиреніе уже въ юношескихъ своихъ сочиненіяхъ, напримѣръ въ *письмѣ* къ Якову Тамазіусу и въ confessio naturae contra atheistas, онъ принималъ за необходимую задачу новой философіи. Метафизическая антитеза *телеологіи* и *причинности* составляетъ основную тему всѣхъ прежнихъ историческихъ противоположностей. Древняя и новая философія, идеализмъ и матеріализмъ, схоластика и Декартъ, Аристотель и Спиноза, Платонъ и Демокритъ представляютъ эту противоположность въ высшихъ своихъ принципахъ. Одни объясняютъ природу формами и самодѣятельными силами, другіе веществомъ и механическою причинностью; однимъ природа кажется идеальнымъ, цѣлесообразнымъ, живымъ порядкомъ вещей, другимъ машиною, подчиненною слѣпой необходимости и движимою мертвыми силами.

Для Лейбница всѣ вещи суть монады. Каждая монада содержитъ форму и матерію какъ свои моменты. Всѣ формы суть цѣлесообразно-дѣятельныя и всѣ тѣла механическія силы. Для своего пониманія формы требуютъ принципа телеологіи, тѣла — принципа причинности; такъ что если міръ долженъ быть объясненъ изъ монадъ, то это міробъясненіе должно въ духѣ лейбницевской философіи разсуждать на основаніи обоихъ принциповъ и согласоваться съ обоими. Какъ же относятся одна къ другой эти двѣ точки зрѣнія? Показатель этого отношенія составляетъ ключъ къ міросозерцанію лейбницевской философіи.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

РАЗРѢШЕНІЕ МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ЗАДАЧИ. ОТНОШЕНІЕ ДУШИ И ТѢЛА.

I. *Метафизическое единство* души и тѣла. противорѣчащія понятія. II. *Разрѣшеніе спорнаго вопроса.* относительное значеніе противорѣчащихъ понятій. 1. сложная субстанція. 2. предуставленная гармонія между душою и тѣломъ. 3. vinculum substantiale. III. *Одушевленное тѣло.* 1. душа, какъ цѣль тѣла. 2. тѣло, какъ средство души. 3. монада, какъ развитіе недѣлимаго. IV. *Окончательное отношеніе между телеологіею и причинностью.*

Послѣдній вопросъ былъ объ отношеніи между телеологіею и причинностью. Для того чтобы найти точное его рѣшеніе и поставить самый вопросъ съ полною ясностью, мы вмѣсто понятій подставимъ въ метафизическую формулу естественныя величины. Телеологія и причинность или causae finales и causae efficientes относятся другъ къ другу такъ точно, какъ силы, дѣятельность которыхъ они выражаютъ. Понятіемъ цѣли мы объясняемъ жизненную дѣятельность вещей, понятіемъ причинности — ихъ механическую дѣятельность. Слѣдовательно, эти два понятія относятся одно къ другому какъ *механизмъ* къ *жизни*. Всякая механическая дѣятельность слѣдуетъ изъ вещественной силы какъ изъ принципа вещества; всякая жизненная дѣятельность слѣдуетъ изъ душевной силы, какъ изъ принципа формы: слѣдовательно какъ форма относится къ матеріи, или какъ душа относится къ тѣлу, такъ въ философіи Лейбница относится телеологія къ причинности.

*

Какъ относится душа къ тѣлу? Этотъ вопросъ составляетъ въ лейбницевской метафизикѣ важнѣйшую и труднѣйшую задачу. Онъ сводится на тѣ же чистыя понятія, въ которыхъ сродный Лейбницу философъ древности, Платонъ, изложилъ въ *Парменидѣ* основную задачу своего ученія объ идеяхъ. Именно: такъ какъ монада вещественна въ силу своей границы и ограничена по причинѣ существованія *многихъ* монадъ, душа же напротивъ состоитъ въ принципѣ *единства*, то предъидущій вопросъ намъ нужно взять въ видѣ отвлеченной формулы: *какъ относится единое ко многому?* Вотъ два опредѣленія, природу и отношеніе которыхъ разсматриваетъ Платонъ въ труднѣйшемъ изъ своихъ разговоровъ, и которыя запутываютъ это изслѣдованіе такимъ множествомъ антиномій (*). Если подобныя антиноміи встрѣтятся намъ и у Лейбница, то можно напередъ сказать, что здѣсь, въ отношеніи тѣла и души, заключается ихъ источникъ.

I. *Метафизическое единство души и тѣла.*

Разсмотримъ теперь это отношеніе съ универсальной точки зрѣнія метафизики, имѣющей въ виду сущность всѣхъ вещей, а не въ спеціальномъ смыслѣ психологіи, обращающей вниманіе исключительно на сущность человѣка. Человѣкъ не долженъ составлять здѣсь никакого исключенія изъ всѣхъ прочихъ существъ; отношеніе, имѣющее мѣсто въ каждой монадѣ между душою и тѣломъ, имѣетъ мѣсто точно такъ же и въ человѣческой природѣ, и психологія должна принять законъ, установленный метафизикой. Какъ бы высоко ни стояла человѣческая душа и какъ бы совершенно ни было человѣческое тѣло въ сравненіи съ другими душами и тѣлами, показатель ихъ отношенія безъ сомнѣнія одинъ и тотъ же во всѣхъ существахъ. Конечно, для Декарта отношеніе души и тѣла составляло исключительно психологическій вопросъ; потому что по основнымъ положеніямъ этого философа только духи суть души, и слѣдовательно только

(*) Cf. K. Fischer, De Parmenide Platonico dessertatio, стр. 100 и слѣд.

въ человѣкѣ можетъ быть рѣчь вообще о душѣ. Напротивъ для Лейбница этотъ вопросъ есть универсальный или метафизическій вопросъ; потому что для него всѣ вещи суть монады, и каждая монада есть вмѣстѣ душа и тѣло. Поэтому въ началѣ слѣдующаго изысканія мы ставимъ такое основоположеніе: какъ ни различны души и тѣла въ различныхъ вещахъ, *отношеніе души и тѣла во всѣхъ вещахъ одинаково.*

Душа и тѣло суть двѣ силы, составляющія сущность каждой монады. А такъ какъ каждая монада составляетъ совершенно недѣлимое, само себѣ тожественное существо, то душа и тѣло должны быть вездѣ соединены нераздѣльно. Поэтому ихъ никакъ не должно разсматривать какъ отдѣлимыя или другъ отъ друга независимыя сущности. Еслибы они были отдѣлимы, то они могли бы соединиться только сложеніемъ и ихъ единство — монада, была бы сложною, слѣдовательно дѣлимою субстанціею. Еслибы они были другъ отъ друга независимыми, то они сами были бы субстанціями, и между душою и тѣломъ существовало бы такое же отношеніе, какъ между субстанціями или монадами. Но съ принципомъ монады дано и нераздѣльное соединеніе души и тѣла. Какъ скоро это соединеніе нарушается, то вмѣстѣ разрушается и настоящая основа лейбницевской философіи. Оно будетъ нарушено, это соединеніе, какъ скоро монада будетъ признаваема субстанціею сложенною изъ души и тѣла, какъ скоро душа и тѣло сами будутъ считаемы различными субстанціями.

Мы прежде всего другаго объясняемъ здѣсь, какъ въ истинномъ смыслѣ лейбницевской философіи *не* должно быть понимаемо отношеніе души и тѣла. Душа и тѣло суть силы или моменты одного и того же существа: это положеніе установлено такъ твердо и такъ тѣсно связано съ первыми основоположеніями Лейбница, что никто не станетъ сомнѣваться въ немъ. Изъ него слѣдуютъ другія положенія. Такъ какъ они суть моменты, то душа и тѣло *не* могутъ быть отдѣлены другъ отъ друга; поэтому монада *не* сложена изъ нихъ; поэтому между ними *не* можетъ существовать такого отношенія, какое, по лейбницевскимъ принципамъ, возможно только между субстанціями. Если мы назовемъ это отно-

шеніе вмѣстѣ съ Лейбницемъ гармоніею или предуставленною гармоніею (слово, котораго дальнѣйшее значеніе для насъ пока не важно, такъ какъ имъ означается отношеніе, котораго мы еще не разсматриваемъ), то *отношеніе между душою и тѣломъ въ дѣйствительности не есть предуставленная гармонія.*

Эти положенія противорѣчатъ обыкновеннымъ изложеніямъ лейбницевской философіи и мы должны оборонить ихъ отъ тѣхъ возраженій, какія можно выставить противъ нихъ съ такимъ множествомъ дипломатическихъ доказательствъ. Скажутъ, что Лейбницъ самъ во многихъ мѣстахъ говоритъ о монадѣ какъ о *сложенной* изъ души и тѣла (формы и матеріи, entelechia prima и materia prima), что въ этомъ отношеніи онъ самъ обыкновенно называетъ ее substantia completa; что онъ самъ объясняетъ отношеніе души и тѣла посредствомъ *предуставленной гармоніи;* что онъ часто хвалитъ эту гипотезу именно за то, что она такъ удобна для изъясненія этого отношенія и для разрѣшенія задачи, которую напрасно пытались рѣшить схоластики, Декартъ и окказіоналисты; что онъ смотритъ на душу и тѣло какъ на различныя субстанціи,—по крайней мѣрѣ онъ такъ говоритъ объ нихъ, то сравнивая ихъ съ двумя часами, идущими совершенно одинаково (deux pendules bien réglées sur le même pied), то съ господиномъ и слугою, автоматически исполняющимъ приказанія господина; наконецъ, что Лейбницъ, для того чтобы сдѣлать тѣло дѣйствительною субстанціею ввелъ «vinculum substantiale», въ силу котораго тѣло вмѣсто того, чтобы быть *моментомъ въ монадѣ*, становится *субстанціею внѣ монады.*

Въ этихъ трехъ чертахъ, въ substantia completa, harmonia praestabilita и vinculum substantiale, Лейбницъ даетъ тѣлу значеніе, которое противорѣчитъ первоначальному его понятію; притомъ съ каждою чертою возвышается *самостоятельность тѣла*, съ каждымъ шагомъ оно уходитъ больше и больше изъ области и власти монады. Substantia completa говоритъ: тѣло есть не *моментъ*, а *часть* монады; harmonia praestabilita говоритъ: тѣло есть не *часть* монады, а *само монада или субстанція;* наконецъ vinculum substantiale говоритъ: тѣло вообще не монада, а внѣ монады находящаяся *матеріальная субстанція.*

Никакимъ образомъ не слѣдуетъ напрасно пытаться признать лейбницевскую философію совершенно свободною отъ указаннаго противорѣчія, связаннаго съ понятіемъ тѣла и увлекающаго это понятіе отъ одной крайности въ другую. Но мы утверждаемъ, что приведенныя инстанціи не должны намъ мѣшать мыслить *отношеніе души и тѣла* строго по основаніямъ лейбницевской метафизики: потому что эти основанія укрѣплены тверже, и, какъ мы покажемъ, имѣютъ болѣе высокое спекулятивное значеніе, чѣмъ тѣ показанія, которыя имъ противорѣчатъ.

II. *Разрѣшеніе спорнаго вопроса.*

1) Нужно строго изслѣдовать, какое отношеніе занимаютъ относящіяся сюда положенія и сочиненія Лейбница къ самому принципу монады. Нужно различить, *выходятъ* ли они изъ полнаго понятія монады, или же они еще только выводятъ это понятіе и стараются дополнить его путемъ индуктивнаго изложенія. Положимъ, что они изъ него выходятъ и что для нихъ уже въ началѣ существуетъ полное понятіе монады; въ такомъ случаѣ нужно различить, имѣютъ ли они въ виду строго и методически развить это понятіе *само по себѣ*, или же только уяснить его *другимъ*, раскрыть его, сдѣлать нагляднымъ помощью примѣровъ, примиряя его съ господствующими представленіями: потому что другое дѣло *научная* ясность и другое дѣло *педагогическая*. При томъ письменномъ строѣ, который мы находимъ въ лейбницевской философіи, чрезвычайно важно, какой характеръ имѣетъ сочиненіе: характеръ ли научнаго (объективнаго) трактата или же характеръ объясненія въ письмѣ (личнаго). Въ научномъ трактатѣ нужно обращать вниманіе на то, образуется ли понятіе монады индукціею или дедукціею, разсуждаетъ ли авторъ генетически или систематически; въ письмѣ на то, *кому* оно посвящено, *къ какому* сознанію оно обращается, съ какими данными представленіями оно старается помирить ученіе о монадахъ, съ философскими ли какими-нибудь положеніями, или съ извѣстными религіозными догматами.

2) При этомъ мы судимъ съ слѣдующихъ точекъ зрѣнія. Положимъ (какъ это часто бываетъ), что монада выводится индукціею изъ извѣстныхъ фактовъ; въ такомъ случаѣ здѣсь необходимо будутъ предложены понятія и объясненія, которыя находятся *только на пути* къ истинному понятію монады и, слѣдовательно, *еще не* стоятъ на высотѣ принципа,—которые имѣютъ только временное значеніе и въ умѣ самого автора признаются не за послѣднія, а за предварительныя,—которыя поэтому должны быть принимаемы не въ абсолютномъ, а только въ относительномъ смыслѣ. Такова substantia completa.

Поясненія никогда не имѣютъ достоинства основоположеній и слѣдовательно, какъ скоро нарушаютъ основоположенія, не представляютъ противъ нихъ окончательныхъ инстанцій. Такова harmonia praestabilita, примѣненная къ отношенію души и тѣла. Чего не въ силахъ сдѣлать поясненія, т. е. нарушить основоположенія, то еще менѣе въ силахъ сдѣлать *примѣры* и *образы*.

Меньше же всего могутъ основанія какой-нибудь философіи подвергаться опасности отъ представленія, которое вводится философомъ ради посторонняго и чуждаго догмата, какъ вспомогательное средство, чтобы освоить этотъ догматъ со своею системою, или по крайней мѣрѣ не противустать ему антагонистически. Такое значеніе имѣетъ vinculum substantiale.

3) *Substantia completa* имѣетъ въ лейбницевской философіи *относительное* значеніе: она составляетъ Prolegomenon къ истинному понятію монады и, если эта монада даже обозначается какъ сложная (изъ формы и матеріи) субстанція, то эта первая и неопредѣленная формула должна выражать только, что форма и матерія, душа и тѣло, должны дополнять другъ друга, для того, чтобы образовать цѣлое или монаду. Этимъ обозначеніемъ выражается скорѣе *дополненіе*, чѣмъ сложеніе. Въ самомъ дѣлѣ, всякій разъ, когда Лейбницъ начинаетъ индукціею составлять понятіе монады, онъ дѣлаетъ это посредствомъ указаннаго нами извѣстнаго физическаго доказательства: онъ начинаетъ съ понятія сложной субстанціи или тѣла и потомъ показываетъ, что природа тѣла не можетъ состоять въ одномъ веществѣ, а необходимо

должна быть объясняема силами. Если теперь in thesi о тѣлѣ вообще утверждается, что оно есть сложная субстанція, то Лейбницъ объясняетъ, что эта субстанція сложена не изъ частицъ, а изъ силъ. Въ такомъ отношеніи и въ такомъ смыслѣ говоритъ онъ всякій разъ о substantia completa (substance composée). Такъ что это выраженіе употребляется *о тѣлѣ, стремящемся превратиться въ монаду*; *о монадѣ, которая только-что произошла изъ природы тѣла*, и потому еще кажется *какъ-бы* сложнымъ существомъ.

Сравн. здѣсь слѣдующія главныя мѣста: De ipsa natura Nr. 12. Op. phil. стр. 158. Ep. II. ad patrem Des Bosses стр. 436. Ep. ad Bierlingium III. стр. 678. Examen des principes du p. Malebranche, стр. 694.

4) *Предуставленная гармонія въ своемъ примѣненіи къ душѣ и тѣлу* не обнимаетъ, а только *поясняетъ* ихъ метафизическое отношеніе. Это поясненіе, часто повторяемое Лейбницемъ въ своихъ сочиненіяхъ и потому ставшее весьма популярнымъ, безъ сомнѣнія предназначалось и было удобно скорѣе для того, чтобы познакомить другихъ съ окончательными результатами лейбницевской философіи, чѣмъ для того, чтобы изложить ея главныя начала въ ихъ истинномъ свѣтѣ. Оно удовлетворяетъ педагогической или дидактической потребности этой философіи, желавшей сдѣлать понятными возможно большему числу свои главныя истины, какъ-бы свой итогъ, такъ какъ ея высшія и глубочайшія мысли въ самомъ дѣлѣ были доступны только немногимъ. Если мы Лейбница съ его понятіемъ монадъ, которыя вмѣстѣ суть души и тѣла, представимъ себѣ въ отношеніи къ тогдашнему сознанію, зараженному картезіанскими понятіями и погруженному въ дуализмъ души и тѣла,—то намъ будетъ понятно, что для *такого* сознанія Лейбницъ могъ стать яснымъ только при помощи предуставленной гармоніи. *Онъ* можетъ понимать только такъ, что душа и тѣло отъ природы *одно*. Ходячая философія можетъ понимать только такъ, что душа и тѣло отъ природы совершенно *противоположны* другъ другу. Какимъ образомъ Лейбницъ сдѣлаетъ себя яснымъ для *этой* ходячей философіи? Для того, чтобы приблизиться къ ней, онъ какъ-бы

обходитъ свое понятіе тѣла: онъ принимаетъ тѣло за субстанцію отличную отъ души, какъ это было привычно мыслить другимъ, и потомъ показываетъ, какой у него выходитъ результатъ вычисленія, т. е.: что между душою и тѣломъ существуетъ совершенное *согласіе*, что это согласіе въ душѣ и тѣлѣ положено первоначально. Какъ иначе онъ могъ *изложить* ясно это первоначальное согласіе, какъ не принимая предуставленную гармонію?

Послѣ того какъ Лейбницъ публиковалъ свою новую систему природы, первый вопросъ, обращенный къ нему Фушеромъ былъ: гдѣ же тѣла? Какимъ образомъ изъ невещественныхъ силъ могутъ возникнуть протяженныя вещи? На это Лейбницъ даетъ три объясненія своей системы, въ которыхъ онъ въ первый разъ употребляетъ слово harmonie préétablie и въ первый разъ дѣлаетъ наглядною эту гармонію между душою и тѣломъ посредствомъ извѣстнаго примѣра двухъ часовъ. Потомъ то же понятіе и тотъ же образъ повторяются особенно въ сочиненіяхъ, которыя явно имѣютъ въ виду господствующія (т. е. картезіанскія) представленія и потому признаютъ тѣло за субстанцію отличную отъ души, или покрайней мѣрѣ говорятъ о немъ въ такомъ смыслѣ, когда дѣло идетъ о послѣднемъ разрѣшеніи, о самомъ отношеніи души и тѣла. Такъ это было въ *Теодицеѣ*, назначенной для княгини, въ *Монадологіи*, назначенной для принца.

Какъ важнѣйшія мѣста сравни: Eclaircissemens du nouveau système de la Nature, I—III. Op. Phil. стр. 131—36. Théodicée, part. 1. Nr. 60—63. стр. 519, 520. Monadologie Nr. 79, 81. (*).

(*) Фейербахъ въ одномъ изъ примѣчаній слѣдующимъ образомъ говоритъ о предуставленной гармоніи: «Впрочемъ пред. гарм. опирается у Лейбница на нѣкоторомъ, еще не исчезнувшемъ въ немъ остаткѣ картезіанизма, и собственно только тамъ имѣетъ для себя основу и причину, гдѣ различіе между душою дѣятельною и страдательною, мыслящею и безсознательною, сводится имъ на картезіанскую противоположность мышленія и протяженной массы и разсматривается съ точки зрѣнія этой противоположности. Я всячески старался найти для пред. гарм. начало, основанное на самой природѣ дѣла, но—напрасно.» Ludwig Feuerbach, sämmtl. Werke. Bd. 5. Anm. 47. стр. 216. 217.

5) Для того, чтобы сдѣлать нагляднымъ это отношеніе между душою и тѣломъ, Лейбницъ заимствуетъ у окказіоналистовъ примѣръ двухъ *часовъ*, постоянно указывающихъ на одинаковую точку, а у Жакело сравненіе души съ *господиномъ*, которому тѣло служитъ какъ *автоматъ* и по приказаніямъ котораго этотъ автоматъ дѣйствуетъ совершенно точно, хотя онъ снабженъ только механическими силами. Между представленіями господина и движеніями автомата нѣтъ никакого естественнаго вліянія и все-таки существуетъ совершенное согласіе. Великій искусникъ, напередъ знавшій всѣ приказанія господина, устроилъ эту машину такъ, что она равняется безошибочному слугѣ, дѣлающему какъ-разъ то, чего желаетъ его господинъ. Всѣ примѣры для предуставленной гармоніи состоятъ изъ этихъ образовъ, изъ поясненій къ поясненію, и слѣдовательно очень далеки отъ метафизическаго отношенія. Притомъ они необходимо должны быть примѣняемы въ различныхъ смыслахъ, иначе они скорѣе запутываютъ взглядъ, чѣмъ разъясняютъ его; потому что въ одномъ образѣ душа есть такая же машина какъ тѣло, а въ другомъ она есть господинъ, которому служитъ машина: въ одномъ случаѣ механическое согласіе души и тѣла основано на полной *координаціи* обоихъ, въ другомъ на совершенной *субординаціи* тѣла. Eclaircissement II et III du Nouv. Syst.—Théodicée Part. 1. Nr. 63.

6) Вообще въ отношеніи къ предуставленной гармоніи, на которую мы смотримъ какъ на уступку господствующему картезіанскому сознанію, Лейбницъ повидимому ближе къ окказіоналистамъ, чѣмъ ко всѣмъ прежнимъ философамъ. Онъ согласуется съ Малебраншомъ и Гелинксомъ въ томъ, что между душою и тѣломъ нѣтъ никакого физическаго вліянія, тогда какъ это вліяніе не было совершенно отрицаемо Декартомъ и было признаваемо схоластиками. Но окказіоналисты принимаютъ гармонію между душою и тѣломъ за постоянное чудо, каждый мигъ повторяемое и возобновляемое нѣкоторымъ Deus ex machina; Лейбницъ же напротивъ видитъ въ такомъ непрерывномъ чудѣ «miracles déraisonnables». Если для послѣдняго объясненія гармоніи необходимо чудо, то оно происходитъ только *однажды въ началѣ міра*,

а потомъ вещи и отношеніе въ нихъ души и тѣла уже получаютъ свое чисто-*естественное* теченіе. Тамъ чудо *непрерывно*, здѣсь оно *первоначально*. Такимъ образомъ Лейбницъ превращаетъ сверхъестественное чудо въ естественное, или вообще *чудо* въ *законъ природы*: оно для него имѣетъ значеніе творенія, которое въ то же мгновеніе, когда происходитъ, превращается въ природу. Отношеніе души и тѣла у Лейбница составляетъ естественный порядокъ, который данъ по божественнымъ законамъ въ началѣ вещей и самобытными силами исполняетъ свои врожденные законы. Это различіе между Лейбницомъ и картезіанскими психологами гораздо больше, чѣмъ ихъ видимое сродство. У психологовъ отношеніе души и тѣла совершается посредствомъ чуда, прерывающагося и *постоянно* прерывающаго теченіе природы,—потому что вообще они открыли это отношеніе только въ человѣкѣ; поэтому человѣкъ казался имъ *исключеніемъ* изъ вещей, человѣческая жизнь исключеніемъ изъ законовъ природы, и вопросъ объ отношеніи души и тѣла исключительно психологическою задачею, которая можетъ быть разрѣшена не метафизически, а только теологически. Напротивъ Лейбницъ открываетъ въ природѣ *каждой* вещи душу и тѣло; поэтому вопросъ объ ихъ отношеніи есть здѣсь вопросъ метафизическій и въ это отношеніе не вводится никакого другаго чуда, кромѣ того, которое вообще лежитъ въ основаніи всей природы, которое создаетъ природу, но уже никогда не прерываетъ закономѣрнаго хода того, что разъ создано. Душа и тѣло каждаго недѣлимаго находятся въ естественной, никакимъ Deus ex machina не посредствуемой гармоніи; такое *непосредственное* согласіе возможно только въ томъ случаѣ, если они составляютъ естественное единство, если они отъ природы образуютъ одно и то же недѣлимое. Такова истинная мысль Лейбница, глубоко отличающая его отъ прежнихъ философовъ. Если бы у Лейбница не было этого понятія, онъ не могъ бы такъ отличать себя отъ окказіоналистовъ, какъ онъ это повсюду дѣлаетъ. Если же естественное единство души и тѣла должно быть разъясняемо еще далѣе, то очевидно нужно выйти за предѣлы самой природы и обратиться къ первой причинѣ всего міроваго порядка. Если природа основы-

вается на Богѣ, то данное вмѣстѣ съ природою согласіе души и тѣла должно быть также сведено на эту послѣднюю инстанцію, т. е. на Бога. Этимъ объясняется выраженіе предуставленной гармоніи: оно представляетъ метафизическое понятіе, переведенное на языкъ естественной теологіи и видоизмѣненное этимъ языкомъ.

Eclaircissememt du nouv. Syst.—Théodicée. Part 1. Nr. 61. Examen des Principes de Malebranche. Lettre V à Clarcke.

7) Въ самомъ дѣлѣ, естественная теологія,—нужно вставить здѣсь это замѣчаніе,—имѣетъ въ лейбницевской философіи двоякое значеніе: она довершаетъ систему метафизики, опираясь на чисто-спекулятивныя основанія, которыя мы увидимъ впослѣдствіи, и вмѣстѣ принимаетъ на себя роль педагога, объясняющаго трудныя понятія этой метафизики и дѣлающаго свои открытія доступными обыкновенному уму. Всего охотнѣе, такъ какъ это всего легче и удобнѣе, Лейбницъ разсуждаетъ подъ видомъ естественной теологіи, и всякій разъ, когда онъ дѣйствуетъ педагогически и сообщаетъ современному сознанію итогъ своего умозрѣнія, онъ является въ этой формѣ. У естественной теологіи онъ постоянно заимствуетъ экзотерическое выраженіе для своихъ спекулятивныхъ понятій.

8) Справедливость требуетъ въ отношеніи къ лейбницевской философіи сдѣлать то же различіе, какое имѣетъ мѣсто въ отношеніи къ аристотелевой: и та и другая въ своемъ письменномъ изложеніи раскрывались *экзотерически* и *эсотерически*. Но между тѣмъ какъ отъ стагирита намъ остались только эсотерическія творенія,—сочиненія, содержащія въ себѣ лейбницевскую философію, большею частью написаны экзотерически; такъ какъ уже по самой природѣ философіи, предназначенной къ просвѣщенію извѣстнаго вѣка, она обращается ко внѣшности и противупоставляя себя господствующимъ современнымъ представленіямъ, *невольно* принимаетъ экзотерическій характеръ. Нужно обратить строгое вниманіе на такое различіе между экзотерическимъ и эсотерическимъ, для того, чтобы точно понять опредѣленія лейбницевской метафизики. Такимъ образомъ, для отношенія души и тѣла, эсотерическое (метафизическое) понятіе есть *есте-*

ственное единство, эксотерическое (теологическое) выраженіе есть *предуставленная гармонія* (*).

9) Чтó значитъ наконецъ *vinculum substantiale*, къ которому прибѣгаетъ Лейбницъ въ своей перепискѣ съ патеромъ Де-Боссомъ, какъ къ вспомогательному средству, чтобы согласить свою философію съ однимъ изъ существенныхъ догматовъ католицизма? Дѣло въ томъ, что если тѣла не суть субстанціи, то они не могутъ и *пресуществляться* (трансубстанцироваться); и слѣдовательно эвхаристія не есть что-либо существенное, и пресуществленіе католическаго причастія совершенно невозможно. Оно есть чудо! Но и какъ *чудо* оно невозможно по понятіямъ лейбницевской теологіи, потому что эта теологія допускаетъ только такія чудеса, которыя не уничтожаютъ метафизической природы вещей. Если же въ силу своей метафизической природы тѣло не есть субстанція (а только моментъ монады), другими словами, если по метафизическимъ основаніямъ вещественная субстанція не существуетъ, то нѣтъ и транссубстанціаціи, и подобнаго превращенія не существуетъ даже какъ чуда. Не то, что оно на самомъ дѣлѣ происходитъ, но только то, что оно *можетъ* происходить, какъ божественное чудо,—*только* эту *возможность* старается Лейбницъ доказать ученому іезуиту въ отношеніи къ своей философіи. Для того, чтобы метафизическое чудо трансубстанціаціи было возможно, должна существовать вещественная субстанція. Вещественной субстанціи не существуетъ до тѣхъ поръ, пока единство тѣла состоитъ только въ монадѣ. Слѣдовательно нужно ввести нѣкоторое независимое отъ монады связующее средство, которое давало бы тѣлу единство. Это-то связующее средство и есть vinculum substantiale! Оно имѣетъ въ лейбницевской философіи значеніе мимоходомъ сдѣланаго вспомогательнаго построенія, совершенно посторонняго для основаній метафизики; и даже въ перепискѣ съ Де-Боссомъ, гдѣ это вспомогательное построеніе единственно имѣетъ нѣкоторую важность, самъ Лейбницъ говоритъ въ высшей степени

(*) Срав. ниже, гл. VII и X.

проблематически объ этомъ понятіи, несогласномъ съ ученіемъ о монадахъ.

Epp. XVIII—XXX ad patrem Des Bosses.

10) Общій результатъ поэтому слѣдующій: всѣ понятія, нарушающія метафизическое отношеніе души и тѣла или таковы, что они еще не достигаютъ истиннаго понятія монады, а только стремятся къ нему (такова—substantia completa) или же таковы, что они относятся къ этому понятію (напр. по картезіански) эксотерически (такова—harmonia praestabilita) или, наконецъ, таковы, что они по собственному признанію философа не согласны съ сущностью монады и имѣютъ интересъ, чуждый духу метафизики (таково—vinculum substantiale). Слѣдовательно, всѣ они имѣютъ не абсолютный, а только относительный смыслъ. (*)

III. *Одушевленное тѣло.*

Но метафизическое отношеніе между душею и тѣломъ состоитъ въ томъ, что обѣ эти силы нераздѣльно соединены въ каждой монадѣ и слѣдовательно составляютъ *естественное единство.* Чтó-такое это естественное единство? Такъ какъ по метафизическому ходу изслѣдованія мы за исходную точку беремъ тѣло, то точное опредѣленіе будетъ: каждая монада есть отъ природы *одушевленное тѣло.* Чтó-такое одушевленное тѣло? Каждое тѣло, какъ тѣло, есть машина, и каждая душа, вслѣдствіе своей са-

(*) Чтобы предупредить всякое недоразумѣніе, замѣчу прямо, что я здѣсь *имѣю въ виду только отношеніе души и тѣла, какъ оно имѣетъ мѣсто въ природѣ каждой отдѣльной монады.* Можетъ быть возможно, что одна монада относится къ другой подобнымъ образомъ, какъ душа къ тѣлу. Но мы говоримъ здѣсь не объ отношеніи монадъ между собою, а только объ отношеніи моментовъ, составляющемъ природу каждой отдѣльной монады. Если поэтому между самыми монадами существуетъ отношеніе, анологическое съ отношеніемъ души и тѣла, то здѣсь не мѣсто говорить о немъ (см. главу IX). То, что мы привели противъ предуставленной гармоніи, касается не отношенія между *монадами*, а только отношенія между *моментами* каждой монады.

модѣятельной силы, есть жизнь. Слѣдовательно, всякое одушевленное тѣло есть *живая машина*. Что-такое живая машина? Въ машинѣ существуютъ только движущіяся или механическія силы; силы же жизни напротивъ суть силы формирующія и цѣлесообразныя: поэтому каждая живая машина есть тѣло движимое по цѣлямъ, или состоитъ въ *цѣлесообразныхъ движеніяхъ*.

Вотъ положенія совершенно равнозначительныя: монада=недѣлимое=энтелехія=естественное единство души и тѣла=одушевленное тѣло=живая машина=цѣлесообразное движеніе.

1) Душа, какъ цѣль тѣла.

Итакъ, какъ относится душа къ тѣлу? Какъ цѣль относится къ движенію, достигающему этой цѣли. А такъ какъ субъектъ каждаго движенія есть тѣло или машина, то мы можемъ сказать, что душа есть цѣль тѣла или то намѣреніе, съ которымъ машина движется. Поэтому мы беремъ лейбницевское понятіе души совершенно въ аристотелевомъ смыслѣ, по которому цѣль движенія есть душа тѣла. «Если бы топоръ былъ живое тѣло,— говоритъ Аристотель,—то рубка была бы его душою; еслибы глазъ былъ организмомъ, то зрѣніе было бы его душою». Слѣдовательно, не каждая цѣль, какая можетъ быть соединена съ извѣстнымъ тѣломъ, можетъ быть названа его душою. Почему же нѣтъ? Потому, что не каждое движеніе, произвести которое способно какое-нибудь тѣло, основывается на собственной природѣ этого тѣла. Душу тѣла составляетъ не та цѣль, которой мы посредствомъ него достигаемъ, а та, которой достигаетъ *само* тѣло въ силу своей природы: поэтому рубка не есть душа топора, такъ какъ топоръ составляетъ не (живой) субъектъ, а только (мертвое) орудіе этого дѣйствія. Такимъ образомъ душа есть не искусственная, но отъ природы врожденная тѣлу и живущая въ немъ цѣль: она есть естественная цѣль каждаго тѣла, врожденная ему самодѣятельная сила, приводящая всѣ его части, всѣ его движенія въ правильное отношеніе, въ гармоническое согласіе и, такимъ образомъ, превращающее *машину въ организмъ*. Душа составляетъ естественную цѣль и потому естественную

форму и гармонію тѣла. Итакъ, по строго метафизическимъ основоположеніямъ мы должны опредѣлить лейбницевское понятіе души такъ, что въ немъ Лейбницъ согласенъ съ Аристотелемъ, Платономъ и Пиѳагоромъ: по Аристотелю душа есть естественная цѣль или энтелехія тѣла; по Платону—его форма или идея; по Пиѳагору—его мѣра или гармонія. Въ отношеніи къ лейбницевскому ученію здѣсь очень ясно различіе между метафизическимъ понятіемъ и теологическимъ его объясненіемъ. Если отношеніе души и тѣла должно быть объяснено гармоніею, то по точному смыслу системы нужно сказать, что *душа есть гармонія тѣла*, а не то, что *между* душою и тѣломъ существуетъ гармонія, какъ будто они суть различныя субстанціи. Гармонія, имѣющая мѣсто *между* душою и тѣломъ, предуставлена и слѣдуетъ изъ сверхъестественнаго принципа; гармонія же, составляющая душу *въ* тѣлѣ, слѣдуетъ изъ природы каждаго недѣлимаго. Слѣдовательно, сама монада есть первая и непосредственная причина этой послѣдней гармоніи, и творцомъ гармоніи, существующей въ монадѣ, Богъ долженъ быть почитаемъ лишь настолько, насколько монады положены и основаны Богомъ: онъ составляетъ не прямую, а косвенную ея причину, — не ближайшую, а отдаленнѣйшую,—не непосредственную, а посредственную. Нужно замѣтить, что Богъ есть творецъ монады въ одномъ смыслѣ и совершенно въ другомъ смыслѣ есть творецъ гармоніи души и тѣла, существующей въ каждой монадѣ. Именно твореніе міра (предполагая, что оно дѣйствительно есть) обусловлено нравственною необходимостью; отношеніе же души и тѣла—метафизическою. Нравственно-необходимо то, что слѣдуетъ изъ *воли разума*; напротивъ метафизически-необходимо то, что слѣдуетъ изъ *сущности вещей*. Что вещи вообще существуютъ, это можетъ зависѣть отъ воли Божіей; но если они существуютъ, то они должны быть монадами, а монады—одушевленными тѣлами или живыми машинами. Такъ точно отъ воли математика зависитъ построить или нѣтъ треугольникъ. Но какъ скоро данъ треугольникъ, онъ долженъ занимать пространство, это ограниченное пространство должно имѣть три стороны и въ этомъ пространствѣ, ограниченномъ такимъ образомъ, углы непремѣнно

должны быть равны двумъ прямымъ. Основанія для существованія треугольниковъ можно искать въ дѣйствіи математика; но что треугольники имѣютъ тѣ или другія свойства, основаніе этого заключается въ ихъ сущности. Такъ точно на сущности монады основывается то, что она образуетъ одушевленное (гармонически раздѣленное и подвижное) тѣло; и если Богъ сотворитъ или введетъ въ существованіе монаду, то eo ipso будетъ существовать одушевленное тѣло, которое поэтому не требуетъ особеннаго созиданія божественною силою. Иначе это было бы стольже излишне, какъ еслибы математикъ, построивши треугольникъ, долженъ былъ еще особенно дѣлать углы его равными двумъ прямымъ.

Изъ сущности монады слѣдуетъ, что душа каждой монады составляетъ цѣль (форму и гармонію) тѣла. Но цѣль тѣла присуща всѣмъ его частямъ и движеніямъ и никакимъ образомъ не можетъ быть отъ него отдѣлена или какъ-бы гипостасирована какъ особое существо. Поэтому при такомъ отношеніи души и тѣла нѣтъ никакой *промежуточной области*, слѣдовательно никакого поприща, на которомъ бы могло обнаружиться физическое вліяніе (influxus) или божественное посредство (assistentia). Душа и тѣло должны бы были быть субстанціями для того, чтобы между ними была возможна такая средняя область, такое мѣсто для естественной или божественной дѣятельности вообще. Эти субстанціи должны бы были быть *однородными*,—другими словами: душа (цѣль тѣла) должна бы была быть такою же солидною вещью какъ самое тѣло, для того, чтобы обнаруживать взаимное физическое вліяніе; они должны бы были быть *противоположными*, для того чтобы допускать или требовать нѣкотораго божественнаго междуприсутствія. А такъ какъ душа и тѣло вообще не суть субстанціи (ни однородныя, ни противоположныя), то Лейбницъ въ самомъ принципѣ объявляетъ себя противникомъ обыкновенной теоріи схоластиковъ и Декарта, вполнѣ или отчасти признающихъ физическое вліяніе, и противникомъ окказіоналистическаго ученія божественнаго вмѣшательства. Схоластикамъ Лейбницъ показываетъ, что душа и тѣло совершенно *различны* въ своихъ функціяхъ, что первая дѣйствуетъ по цѣлямъ, а второе по механическимъ законамъ, что движенія тѣла не подвергаются вліянію души ни въ своей величинѣ, ни—какъ думалъ Декартъ—въ своемъ направленіи. Окказіоналистамъ онъ показываетъ, что душа и тѣло составляютъ первоначальное единство и потому согласуются между собою не въ силу чуда, а въ силу закона природы. Для того, чтобы обнять *однимъ* понятіемъ это ихъ различіе и единство, Лейбницъ опредѣляетъ отношеніе души и тѣла какъ *гармонію*; потому что гармонія есть *единство въ различіи*, и мы видѣли, что не Богъ, а сама душа составляетъ дѣятельный принципъ этой гармоніи.

2) тѣло, какъ средство души.

Только теперь мы можемъ найти послѣднее, окончательное выраженіе для естественнаго отношенія души и тѣла. Если по начальному опредѣленію они составляютъ два первоначальныхъ момента въ сущности каждой монады, то теперь, для поправки и дополненія, мы прибавимъ, что эти два момента не равноправны, и потому никакимъ образомъ не могутъ быть координируемы. Душа осуществляется посредствомъ тѣла и, если отъ природы они одинаково первоначальны и одновременны, то въ *умѣ* природы они имѣютъ не одинаковую цѣну и относятся другъ къ другу какъ дѣятельная сила къ страдательной, или какъ *цѣль къ средству*. Отношеніе цѣли и средства не то въ природѣ, какое въ искусствѣ. Именно въ искусствѣ они распадаются какъ различныя сущности, неимѣющія между собою ничего общаго и требующія для своего соединенія технической силы художника. Художникъ ставитъ себѣ цѣль; чтобы воплотить эту цѣль, онъ ищетъ внѣшняго удобнаго для того средства: одно существо—ваятель, передъ которымъ носится идея Геркулеса, другое существо — мертвый камень, которому чужда эта идея; и только работа художника, «тяжелые удары рѣзца», можетъ размягчить жесткую массу, дать образъ безформенному и воплотить въ мраморъ художественную идею. Природа напротивъ соединяетъ въ одномъ и томъ же существѣ цѣль и средство; вмѣстѣ съ цѣлью она порождаетъ и средство, осуществляющее эту цѣль. Если искусство

хочетъ создать Геркулеса, то оно должно влить свою идею въ чуждый матеріалъ и высшее, чего оно можетъ достигнуть, есть тѣло полное выраженія, но все-таки мертвое. Если природа хочетъ создать Геркулеса, то вмѣстѣ съ этою душою она порождаетъ это тѣло, живая сила котораго проявляетъ душу въ тѣлесной индивидуальности. Въ этомъ заключается, сравнительно съ искусствомъ, *совершенство природы*, столь часто выставляемое на видъ Лейбницемъ: въ каждомъ своемъ существѣ она вмѣстѣ съ цѣлью соединяетъ средство выполненія и выполняющую силу. Это различіе между природою и искусствомъ упоминается Лейбницемъ всякій разъ, когда онъ говоритъ о сущности машинъ. Есть безконечное различіе между машинами, производимыми искусствомъ и тѣми, которыя производятся природою, потому что послѣднія до безконечности раздѣлены и движимы, т. е. живы, между тѣмъ какъ первыя мертвы. «Машины природы,—говоритъ монадологія,—т. е. живыя тѣла, даже въ малѣйшихъ своихъ частяхъ суть до безконечности машины: въ этомъ заключается различіе между природою и искусствомъ или между искусствомъ божественнымъ и человѣческимъ. (*)» Вообще искусство относится къ природѣ какъ изображеніе къ первообразу, какъ подражаніе къ прототипу, или какъ статуя Геркулеса къ самому Геркулесу. Мы здѣсь не изслѣдуемъ того, составляетъ ли это отношеніе природы и искусства ихъ послѣднее отношеніе, справедливо ли подводить художественныя произведенія подъ такую натуралистическую точку зрѣнія; но достойно замѣчанія, что Лейбницъ ставилъ природу какъ образецъ искусству и что просвѣщеніе въ своихъ понятіяхъ объ искусствѣ и о красотѣ удержало и продолжало это направленіе.

(*) Mais les machines de la nature, c'est à dire les corps vivans, sont encore machines dans les moindres parties jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la différence entre la nature et l'art, c'est à dire entre l'art divin et le notre. Monadologie Nr. 64. Op. phil. стр. 710.

Cette différence ne consistant pas seulement dans le degré, mais *dans le genre même*. Syst. Nouv. Nr. 10, стр. 126.

3) Монада, какъ развитіе недѣлимаго.

Въ природѣ каждая цѣль заключаетъ въ себѣ средство своего осуществленія, какъ врожденную ей силу; такъ душа заключаетъ въ себѣ тѣло, какъ необходимое средство своего самоосуществленія. Но средство находится въ двоякомъ отношеніи къ своей цѣли: оно предполагаетъ цѣль, какъ условіе, при которомъ оно существуетъ, и вмѣстѣ ставитъ цѣль передъ собою какъ задачу, требующую выполненія, какъ мѣту, которой нужно достигнуть. Такъ и душа составляетъ цѣль тѣла въ двоякомъ смыслѣ, именно, что она вмѣстѣ и *обусловливаетъ* и *исполняетъ* его: какъ исполненіе тѣла или какъ конечная цѣль всей тѣлесной дѣятельности она есть *энтелехія;* какъ условіе тѣла, или какъ основаніе, изъ котораго происходитъ тѣлесная дѣятельность, она есть *зачатокъ*. Каждая душа существуетъ вопервыхъ какъ вещественный зачатокъ; она должна существовать какъ дѣйствительная индивидуальность. Въ зачаткѣ implicite лежитъ то, что въ недѣлимомъ исполняется explicite, или зачатокъ есть закрытая индивидуальность, а недѣлимое—раскрытый зачатокъ. Раскрытіе зачатка происходитъ путемъ *развитія*: слѣдовательно сила души, ея самоосуществленіе, ея жизнь состоитъ въ томъ, что она раскрываетъ и исполняетъ свой первоначальный зачатокъ, или—что̀ то же самое—что она развиваетъ свою индивидуальность. *Каждая монада есть недѣлимое, которое развивается.* Каждое развитіе опредѣляется нѣкоторою цѣлью, которая заключается въ его основаніи, исполняется въ его предѣлѣ и послѣдовательно осуществляется во всѣхъ его промежуточныхъ степеняхъ (*).

Поэтому разсматриваемое въ цѣломъ каждое развитіе цѣлесообразно и должно быть объясняемо понятіемъ цѣли. Постоянная цѣль или конечная причина каждаго развитія есть душа недѣлимаго. А такъ какъ каждая душа составляетъ исключительную или дискретную индивидуальность, то она должна осуществлять-

(*) См. т. I. этого сочиненія стр. 11 и 12. Logik und Metaphysik. §§ 21, 22. стр. 37—42.

ся тѣлесно; слѣдовательно должна дѣйствовать вещественная сила, и такъ какъ эта сила можетъ дѣйствовать только механически, то здѣсь начинается процессъ природы, который можетъ быть понимаемъ только посредствомъ причинности. Такимъ образомъ механическая дѣятельность составляетъ необходимое средство въ развитіи каждаго недѣлимаго; она обусловливается его цѣлью и направлена къ этой цѣли. Безъ своей цѣли она вообще не имѣла бы мѣста. Если же она имѣетъ мѣсто, то она должна происходить по естественнымъ законамъ тѣла, и недѣлимое, исполняющее цѣль своей души силою своего тѣла, дѣйствуетъ въ этомъ отношеніи какъ чистая машина. Но очевидно, вещественные акты развитія должны быть объясняемы двоякимъ образомъ: какъ акты вещественные, они повинуются природѣ тѣла и должны быть объясняемы *механически*, т. е. per causas efficientes; какъ акты развитія, они подчиняются природѣ души, преслѣдуютъ цѣль, господствующую надъ всѣмъ развитіемъ и слѣдовательно должны быть объясняемы *телеологически*, т. е. per causas finales. Я покажу наглядно на примѣрѣ, какимъ образомъ тѣлесная дѣятельность недѣлимаго какъ необходимое средство принадлежитъ къ его развитію и всегда находится между цѣлями, хотя и не совершается посредствомъ цѣлей. Переходъ Цезаря черезъ Рубиконъ составляетъ рѣшительную поворотную точку его жизни. Никто не станетъ отрицать, что эта жизнь есть *развитіе*, въ которомъ осуществляется душа великаго человѣка: безъ *зачатковъ* этой души нельзя объяснить *цѣлей* Цезаря, безъ этихъ цѣлей — всей его жизни, а всего менѣе — того мгновенія, когда во главѣ войска онъ переходитъ границы Италіи. Достигнуть власти надъ Римомъ есть *цѣль*, которая въ это мгновеніе наполняетъ его душу, которую всего живѣе *представляетъ* себѣ Цезарь здѣсь, на берегу Рубикона; когда онъ съ рѣшимостью взялся наконецъ за эту цѣль, онъ, провозглашая ее, бросился въ рѣку. Эта цѣль, говорю я, составляющая одно съ душою Цезаря, есть конечная причина, по которой онъ плыветъ черезъ Рубиконъ. Но въ то время, когда онъ плыветъ, дѣятельность его есть чисто механическая дѣятельность и если бы его тѣло не было машиною, удобною для механическаго плаванія, ему не помогли бы нимало всѣ цѣли всемірнаго господства; онъ долженъ бы былъ потонуть по закону тяжести. Въ это мгновеніе всемірный завоеватель есть плывущее тѣло, которое дѣйствуетъ по механическимъ законамъ и которое по механическимъ законамъ должно быть объясняемо, если мы сдѣлаемъ его предметомъ физическаго объясненія. Между тѣмъ плывущее тѣло и всемірный завоеватель есть одно и то же недѣлимое и мы были бы очень далеко отъ пониманія его многозначительнаго дѣйствія, если бы разсмотрѣли Цезаря только какъ физическій объектъ, и во всемірномъ завоевателѣ не хотѣли бы видѣть ничего болѣе, какъ плывущее тѣло. Итакъ, пусть намъ объяснятъ *плывущаго Цезаря!* Кто не понимаетъ законовъ механическаго движенія, тотъ очевидно не можетъ объяснить плаванія, слѣдовательно и плавающаго Цезаря. Кто знаетъ *только* эти законы, кто хочетъ все выводить изъ силы вещества, все разсматривать только въ связи механической причинности, тотъ можетъ объяснить намъ пловца, но никакъ не Цезаря плывущаго черезъ Рубиконъ. Другими словами — что-бы сказали, еслибъ на вопросъ почему Цезарь плылъ черезъ Рубиконъ, кто-нибудь отвѣтилъ бы: потому что онъ могъ плыть, умѣлъ такъ двигать руками и ногами, какъ это требуется для плаванія? Чтобы понять дѣяніе Цезаря, нужно столь же хорошо вникнуть въ душу человѣка и въ ея цѣли, какъ и въ природу тѣла и его законы. Этотъ примѣръ показываетъ, *что для того, чтобы вполнѣ опредѣлить развитіе недѣлимаго, т. е. природу монады, необходимо съ понятіемъ цѣли правильно соединить причинность.*

IV. *Окончательное отношеніе между телеологіею и причинностью.*

Такимъ образомъ разрѣшается вопросъ, поставленный нами во главѣ нашего изысканія. Causae finales относятся къ causae efficientes, какъ цѣлесообразная сила къ механической силѣ, какъ жизнь къ машинѣ, какъ душа къ тѣлу. Эти отношенія совершенно однозначны у Лейбница, такъ что мы можемъ и *должны* объяснять одно другимъ.

1) Душа и тѣло суть не различныя существа, но двѣ первоначальныя силы каждой монады. Поэтому, какъ душа и тѣло составляютъ естественную единицу или недѣлимое, такъ точно царство душъ и царство тѣлъ суть не различные міры, а *единое мірозданіе*, единый порядокъ вещей; слѣдовательно телеологія и причинность должны *соединиться* для того, чтобы соразмѣрно и вполнѣ объяснить эту систему міра.

2) Но въ недѣлимомъ душа и тѣло суть *не координированные, не равноправные моменты*. Слѣдовательно царство душъ не должно быть полагаемо координированнымъ или паралельнымъ царству тѣлъ. Ихъ отношеніе у Лейбница не то, что у Спинозы. Именно, Спиноза признавалъ аксіому: ordo idearum idem est ac ordo rerum (*), царство душъ было равно или тожественно царству тѣлъ, потому что мышленіе и протяженіе были тожественны въ сущности субстанціи, потому что мышленіе, точно такъ же какъ и протяженіе, дѣйствовало только по причинности. Напротивъ у Лейбница только тѣла суть существа механическія, души же цѣлесообразны; и слѣдовательно душамъ не по времени, но по достоинству должно быть приписано первенство передъ тѣлами (**).

3) Скорѣе душа заключаетъ въ себѣ тѣло, какъ средство для своего развитія; а такъ какъ всякое развитіе происходитъ по

(*) Spin. Eth. Pars II. Prop. 7. Ср. т. I. стр. 299.

(**) *Ita fit, ut efficientes causae pendeant a finalibus, et spiritualia sint natura priora materialibus.* Ep. ad Bierlingium II. стр. 678.

Этого очень достаточно, чтобы опровергнуть то, что утверждаетъ Моисей Мендельсонъ въ одномъ изъ своихъ разговоровъ (Филопонъ и Неофилъ), именно, что Спиноза есть первый изобрѣтатель той предуставленной гармоніи, посредствомъ которой Лейбницъ объясняетъ отношеніе души и тѣла, и которую онъ старался защитить отъ возраженій Бэля: заблужденіе, по крайней мѣрѣ столь же несправедливое въ отношеніи къ Спинозѣ, какъ и къ Лейбницу. У Спинозы отношеніе между мышленіемъ и протяженіемъ не есть даже гармонія въ собственномъ смыслѣ, не только не предуставленная гармонія; а у Лейбница душа къ тѣлу относится иначе, чѣмъ у Спинозы. M. Mendelson's *sämmtl. Werke* Bd 1 стр. 177 и слѣд. Сравни Gottfr. Herders sämmtl. Werke Bd. VI Gott. стр. 120 и слѣд.

извѣстной цѣли, изъ которой оно исходитъ какъ изъ *основы* и къ которой направлено какъ къ *предѣлу*, то и средство должно быть поставлено въ зависимость отъ этой точки зрѣнія, и о тѣлѣ должно сказать, что душа составляетъ основу и предѣлъ его силъ.

Такимъ образомъ, въ *міровомъ порядкѣ* вещественный міръ есть какъ-бы средство, черезъ которое раскрывается царство душъ; царство душъ есть основа и цѣль вещественнаго міра, слѣдовательно нравственный міръ есть послѣдняя цѣль міра естественнаго. (*)

Такимъ образомъ, въ мірообъясненіи телеологія составляетъ коренной и всеобъемлющій принципъ, включающій понятіе причинности и раздѣляющій съ нимъ физическое объясненіе вещей. Точка зрѣнія телеологіи распространяется на весь *міровой порядокъ*, на природу въ абсолютномъ смыслѣ; точка зрѣнія причинности относится исключительно къ вещественному міру, къ природѣ въ болѣе тѣсномъ смыслѣ: первая составляетъ метафизическій, вторая физическій принципъ. Поэтому они ни мало не исключаютъ одна другой, такъ что на метафизику скорѣе должно смотрѣть какъ на источникъ физики; на цѣлесообразную силу, какъ на послѣднее основаніе движущей силы, какъ на fons mechanismi; на causae finales, какъ на абсолютное понятіе; а на causae efficientes, какъ на относительное. Телеологія имѣетъ значеніе (не побочнаго понятія, а) понятія, господствующаго надъ причинностью (efficientes causae *pendent* a finalibus).

4) Таково ихъ истинное отношеніе по духу и по буквѣ лейбницевской философіи. Царство цѣлей и царство дѣйствующихъ причинъ, область душъ и область тѣлъ, нравственный и вещественный порядокъ вещей, или—какъ иногда выражается Лейбницъ—*морализмъ* и *механизмъ* точно такъ же не составляютъ двухъ различныхъ міровъ, какъ душа и тѣло не составляютъ двухъ различныхъ существъ. Въ тѣхъ случаяхъ, когда Лейбницъ дуалистически дѣлаетъ подобное различіе, онъ поступаетъ по (относительнымъ) основаніямъ, которыя мы уже объяснили, или же

(*) Ср. Monadologie Nr. 87,88. стр. 712.

для того, чтобы, раздѣляя принципы, тѣмъ съ большею точностью объяснить каждый изъ нихъ, взятый самъ по себѣ: потому что раздѣленное понимается легче, чѣмъ связанное. Но какъ бы онъ ихъ ни различалъ, въ заключеніе Лейбницъ всегда имѣетъ въ виду представить оба принципа и оба міра въ согласной связи. Иначе онъ никакъ бы не сталъ основывать физики на метафизикѣ, примѣнять понятія цѣли къ природѣ и разсматривать нравственный міръ какъ цѣль естественнаго. Если бы кто захотѣлъ опровергнуть наше изложеніе отношенія души къ тѣлу, тотъ долженъ бы былъ доказать: 1) что по Лейбницу душа и тѣло не относятся между собою такъ, какъ причина конечная и причина дѣйствующая, какъ міръ нравственный и естественный; 2) что нравственный міръ не есть цѣль естественнаго міра. Такъ какъ противъ этихъ двухъ положеній нельзя привести ни одного изреченія нашего философа, то наше изложеніе должно быть признано единственно возможнымъ и сообразнымъ съ духомъ лейбницевской философіи пониманіемъ отношенія души къ тѣлу.

Лейбницъ именно въ понятіи цѣли открылъ *точку совпаденія* естественнаго и нравственнаго міра; вотъ полюсъ, около котораго tanquam in cardine движется вся его система. На этомъ открытіи основывается нѣмецкое просвѣщеніе. Такъ какъ цѣль относится къ понятіямъ природы, то слѣдовательно изъ естественныхъ понятій можетъ быть объясняемо царство цѣлей, т. е. мораль и религія. Вотъ отчего эта система можетъ сдѣлать то, чего не въ силахъ были сдѣлать прежнія, а менѣе всѣхъ другихъ Спиноза, именно основать *естественную мораль, естественную теологію* и такимъ образомъ открыть сокровища, собственно составляющія богатство нѣмецкаго просвѣщенія, составляющія въ одно и то же время глубину и поверхность философскаго образованія XVIII столѣтія. Въ той статьѣ, которой мы предпочтительно слѣдуемъ (о сущности природы и о естественныхъ силахъ и дѣйствіяхъ вещей) Лейбницъ говоритъ: «понятіе цѣли полезно нетолько для нравственности и религіи, въ нѣикѣ и естественной теологіи, но и *въ самой физикѣ*, для открытія

и разоблаченія ея сокровенныхъ истинъ (*). — «*Вмѣсто того, чтобы исключать понятія цѣли*, пишетъ Лейбницъ къ Бэлю, *въ физикѣ скорѣе все нужно выводить изъ этихъ понятій.*» Это замѣтилъ уже съ удивительною мудростью Сократъ въ платоновскомъ Федонѣ, когда онъ говоритъ противъ Анаксагора и другихъ слишкомъ матеріалистическихъ философовъ, которые хотя видятъ, что выше матеріи долженъ существовать разумный принципъ, но въ самомъ своемъ философскомъ міробъясненіи не дѣлаютъ употребленія изъ этого принципа. «Это все равно (говоритъ Сократъ), какъ еслибы кто-нибудь говорилъ такъ: Сократъ *сидитъ* въ темницѣ и ждетъ кубка съ ядомъ; онъ не уходитъ къ беотійцамъ или къ другимъ народамъ, куда бы онъ могъ спастись; — почему? потому что онъ имѣетъ кости, мускулы, тяжи, которые могутъ согнуться такъ, какъ оно нужно для того, чтобы сидѣть. Клянусь богами! этихъ костей и мускуловъ здѣсь бы не было, еслибы душа моя не положила, что достойнѣе Сократа перенести то, что повелѣваютъ законы его отечества. (**)»

(*) Finalem causam non tantum prodesse ad virtutem et pietatem, in Ethica et Theologia naturali, sed etiam *in ipsa Physica* ad inveniendum et detegendum abditas veritates. De ipsa natura. Nr. 4. Op. phil. стр. 155.

(**) Bien loin d'exclure les causes finales — c'est de là qu'il faut tout deduire en Physique etc. Extrait d'une lettre à Mr. Bayle sur un principe général utile à l'explication des loix de la nature. стр. 106. Ср. Lettre à l'abbé Nicaise. Здѣсь Лейбницъ вступаетъ въ борьбу съ новыми философами, исключающими изъ созерцанія природы всѣ цѣли, въ особенности съ Гоббесомъ и Спинозою, у которыхъ въ мірѣ нѣтъ ни выбора, ни провидѣнія и все, что не происходитъ, считается невозможнымъ, а все, что происходитъ, считается необходимымъ.

СЕДЬМАЯ ГЛАВА.

РАЗВИТІЕ МОНАДЫ.

I. *Первоначальныя силы.* 1) вѣчность силъ природы. 2) постоянное количество всѣхъ движущихъ силъ. 3) вездѣсущія силы. II. *Первоначальная жизнь.* 1) индивидуальность одушевленнаго тѣла. 2) происхожденіе душъ и формъ. 3) происхожденіе жизни. 4) первоначальныя недѣлимыя или сѣмянныя животныя. III. *Вѣчный процессъ жизни.* 1) превращеніе. предобразованіе и преобразованіе. 2) рожденіе и смерть. 3) безсмертная жизнь. естественное и нравственное безсмертіе. 4) жизнь = развитіе. понятіе развитія. 5) развитіе = представленіе.

Достигши полнаго понятія монады, до котораго мы дошли генетическимъ путемъ и которое нашли въ единствѣ души и тѣла, мы поднялись на вершину лейбницевской метафизики. Отсюда мы разсматриваемъ систему міра, необходимо слѣдующую изъ найденнаго принципа метафизики. Именно, такъ какъ *каждая* вещь есть монада, то полное понятіе монады служитъ непосредственнымъ основаніемъ пониманія природы *всѣхъ* вещей или пониманія законовъ космоса. Понятіе монады дано, развилось, довершилось въ послѣдовательномъ ходѣ мыслей,—за точность котораго мы еще разъ ручаемся. Каждое тѣло по самой своей природѣ есть сила; каждая сила есть дѣятельный субъектъ; каждый субъектъ есть индивидуальность, т. е. самодѣятельная и вмѣстѣ ограниченная субстанція или монада. Итакъ, каждая монада есть

дѣятельная и ограниченная сила: дѣятельная сила, разсматриваемая сама по себѣ, есть душа или жизненный принципъ; ограниченная сила, разсматриваемая сама по себѣ, есть тѣло или является какъ тѣло, именно какъ сильное (динамическое) тѣло, т. е. какъ вещество отъ природы раздѣленное и подвижное, или какъ машина. А такъ какъ каждая монада составляетъ недѣлимую единицу, то въ каждомъ существѣ должны быть нераздѣльно соединены тѣло и душа; каждая монада должна представлять одушевленное тѣло, живую машину или *опредѣленное развитіе,* котораго causa finalis заключается въ душѣ, а causa efficiens въ тѣлѣ.

Вотъ простыя основанія, изъ которыхъ вытекаетъ вся лейбницевская монадологія: всѣ вещи суть силы, всѣ силы суть субстанціи или монады; каждая изъ этихъ субстанцій есть одушевленное тѣло; каждое одушевленное тѣло есть недѣлимое, которое развивается.

I. *Первоначальны силы.*

1) вѣчность силъ природы.

Твореніе и уничтоженіе.

Если силы суть субстанціи, то что̀ отсюда слѣдуетъ? Что онѣ существуютъ *первоначально* и слѣдовательно не могутъ быть ни выводимы изъ естественныхъ элементовъ, ни когда-либо разрѣшиться въ эти элементы. Путемъ природы субстанціи не могутъ ни происходить, ни исчезать: потому что все, что ни происходитъ, должно возникать не иначе, какъ изъ извѣстныхъ условій, лежащихъ внѣ его природы и слѣдовательно бытіе его внѣшнимъ образомъ обусловлено, слѣдовательно оно относительно и не имѣетъ первоначальнаго характера. Но субстанціи природы такъ мало производны и обусловлены, что наоборотъ онѣ образуютъ принципы, изъ которыхъ все выводится въ природѣ, и которыми все должно обусловливаться. Поэтому дѣйствующія силы природы или монады первоначальны и неразрушимы: для нихъ нѣтъ ни естественнаго генезиса, ни естественнаго исчезанія; они существуютъ въ началѣ міра и пребываютъ до конца міра; слѣдовательно онѣ

вѣчны какъ самый міръ. Нѣтъ естественной силы или естественнаго акта, который бы былъ въ состояніи порождать или уничтожать монады. Если онѣ однако происходятъ и исчезаютъ, то это должно совершаться посредствомъ *сверхъестественнаго* акта, *божественною* силою, которой принадлежитъ полномочіе — полагать и разрушать весь міръ (всѣ монады). Что полагается божественною силою, то *создается*; что разрушается ею, то *уничтожается*. Только божественная сила въ состояніи произвести *нѣчто* изъ *ничего* и снова разрѣшить *нѣчто* въ *ничто*.

Естественная сила напротивъ можетъ только *развивать* то, что въ ней первоначально содержится: она измѣняетъ первоначально данное (свой задатокъ), но она не можетъ ни породить его, ни уничтожить. Въ природѣ существуетъ только развитіе; въ развитіи нѣтъ ни творенія, ни уничтоженія; поэтому твореніе и уничтоженіе стоятъ выше законовъ природы и въ этомъ смыслѣ они суть *чудеса*. Оставимъ пока нерѣшеннымъ, возможны или нѣтъ такія чудеса; потому что прежде всего мы только разсматриваемъ, что̀ слѣдуетъ изъ монадъ, а не то, изъ чего слѣдуютъ монады. Положимъ, что это чудо возможно, — въ такомъ случаѣ должны существовать силы выше естественныхъ силъ; положимъ, что это чудо необходимо и совершается по извѣстнымъ законамъ, — въ такомъ случаѣ эти законы должны превосходить естественные законы и должна существовать нѣкоторая еще неизвѣстная для насъ необходимость, которая выше метафизической необходимости. «Каждая субстанція, образующая дѣйствительную единицу, — говоритъ Лейбницъ въ своей новой системѣ природы, — можетъ начаться и кончиться только чудомъ; отсюда слѣдуетъ, что монады могутъ начинаться только твореніемъ (création) и кончаться только уничтоженіемъ (annihilation)» (*).

(*) Systéme Nouveau. Nr. 4, стр. 125. Ср. Monadologie Nr. 6, стр. 705. J'accorde une existence *aussi ancienne que le monde — à toutes Mónades*. Lettre à Mr. Des Maizeaux, стр. 676.

Omnis autem monas est *inextinguibilis*, neque enim substantiae simplices nisi *creando vel annihilando*, id est *miraculose* oriri aut desinere possunt. Ep. ad Bierlingium III, стр. 678.

Именно, такъ какъ субстанціи недѣлимы, то онѣ не могутъ ни слагаться, ни разлагаться. Такъ какъ въ природѣ все происходитъ посредствомъ сложенія, а исчезаетъ посредствомъ разложенія или распаденія, то монады не могутъ въ природѣ ни происходить, ни погибать; онѣ какъ выражается Лейбницъ въ первомъ очеркѣ своей системы, посвященномъ Арно, «ingénérables et incorruptibles.» (*)

2) Постоянное количество всѣхъ движущихъ силъ.

Живая и мертвая сила. Безконечно малыя разности.

(Дифференціальное исчисленіе).

Если монады вѣчны, то что̀ отсюда слѣдуетъ? Что всѣ онѣ существуютъ *вмѣстѣ* при началѣ міра, что въ отношеніи къ своей первоначальности ни одна монада не имѣетъ первенства передъ другими, что этотъ первоначальный фондъ мірозданія остается вѣчно однимъ и тѣмъ же. Какъ бы каждая отдѣльная монада ни развивалась, какой бы порядокъ ни имѣлъ мѣсто во всѣхъ ихъ, невозможно, чтобы какъ-нибудь кромѣ чуда произошла новая монада, или прежде бывшая уничтожилась, чтобы содержаніе міра умножилось или уменьшилось, чтобы космосъ, какъ совокупность всѣхъ вещей, прибылъ или убылъ. Слѣдовательно сумма всѣхъ дѣйствующихъ въ мірѣ силъ вѣчно остается одна и та же, и такъ какъ каждая изъ этихъ силъ есть вмѣстѣ сила вещественная или движущая, то въ отношеніи къ веществу или механической природѣ необходимо утверждать, что *сумма всѣхъ движущихъ силъ остается постоянною*, что въ природѣ постоянно сохраняется одинаковое количество движущей силы, а никакъ не *одинаковое количество движенія*, какъ утверждали Декартъ и его ученики. Отсюда объясняется тотъ знаменитый физическій споръ, который шелъ между Лейбницемъ и карте-

(*) Ср. Lettre à Mr. Arnaud, стр. 107.

Statuo — monades partibus carentes *nec unquam naturaliter orituras aut destruendas*. Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis, III (sub finem), стр. 466.

зіанцами о мѣрѣ движущихъ силъ. Нужно разсмотрѣть самый источникъ движенія, для того чтобы понять главный предметъ спора и его метафизическое значеніе, выставляемое Лейбницемъ на видъ всякій разъ, когда онъ касается спорнаго и многократно обсуждаемаго вопроса. Принципъ всякаго движенія есть движущая сила. Декартъ находитъ первую движущую силу въ Богѣ, за предѣлами вещественной природы; напротивъ Лейбницъ открываетъ ее въ самой природѣ тѣлъ. Изъ этого различія въ основномъ физическомъ воззрѣніи объясняется, что и естественные законы движенія будутъ различно излагаться тѣмъ и другимъ. Именно у Декарта каждое тѣло будетъ движимо чуждою силою или извнѣ; оно внѣшнимъ образомъ передаетъ это движеніе; при каждомъ столкновеніи двухъ тѣлъ одно изъ нихъ всегда столько же теряетъ собственнаго движенія, сколько сообщаетъ его другому; поэтому въ цѣломъ величина движенія остается постоянно одна и та же. Это слѣдуетъ просто изъ математической природы тѣла. Напротивъ у Лейбница тѣло по своей природѣ не есть геометрическое, а динамическое тѣло, не есть одна величина, но вмѣстѣ физическая сила. Вотъ почему въ вещественномъ движеніи сохраняется сила; вотъ почему постоянная величина въ движимой природѣ есть величина силъ или сумма движущихъ силъ. Дѣло идетъ объ измѣреніи этой величины. Къ этому простому вопросу сводится споръ между Лейбницемъ и картезіанцами. Что̀ составляетъ полную мѣру каждой движущей силы, чѣмъ она вполнѣ измѣряется, или какой точной величинѣ нужно считать ее равною?

Полное дѣйствіе каждой движущей силы состоитъ въ томъ, что она приводитъ нѣкоторое тѣло въ движеніе, что она передвигаетъ извѣстную массу въ извѣстное время на извѣстное пространство. Отношеніе пространства и времени въ движеніи есть скорость. Слѣдовательно о каждой силѣ можно сказать, что полное ея дѣйствіе или то, чѣмъ мы ее измѣряемъ, есть нѣкоторая масса, движимая съ извѣстною скоростью. Другими словами, — величина каждой движущей силы равна произведенію двухъ множителей, изъ которыхъ одинъ есть масса, а другой скорость. Дѣло идетъ о томъ, чтобы опредѣлить это произведе-

ніе. По Декарту—мѣра движущей силы есть произведеніе массы на *простую* скорость. Посмотримъ, оправдывается ли это положеніе, согласуется ли оно съ дѣйствительными движеніями природы.

Если двѣ силы могутъ производить одно и то же, то онѣ очевидно равны между собою; слѣдовательно и мѣра ихъ должна быть одинакова, или, по закону Декарта, произведеніе массы на скорость для одной должно быть равно произведенію массы на скорость для другой.

Для того, чтобы *чисто* представить дѣйствіе силы, дадимъ тѣлу свободное движеніе; пусть оно движется не вслѣдствіе толчка, а вслѣдствіе собственной силы; пусть оно или падаетъ съ извѣстной высоты или подымается на извѣстную высоту. Дѣйствіе такой силы состоитъ въ томъ, что она поднимаетъ тѣло опредѣленнаго вѣса на высоту стольких-то футовъ; слѣдовательно оно равняется произведенію массы на высоту. Если эти произведенія равны, то равны и дѣйствія, слѣдовательно и силы.

Положимъ, что тѣло въ 4 фунта подымается на высоту 1 фута; произведеніе массы на высоту, или дѣйствіе тѣла будетъ равно 4. Слѣдовательно тѣло въ 1 фунтъ производитъ то же самое, когда оно подымается на 4 фута. Въ обоихъ случаяхъ произведеніе массы на высоту равно 4, слѣдовательно силы равны. Слѣдовательно по Декарту произведенія массы на скорости должны быть въ обоихъ случаяхъ равны. Масса, которая первою силою поднята на 1 футъ—есть 4; пусть скорость, съ которою она достигла этой высоты, есть 1; тогда произведеніе массы на скорость будетъ равно 4. Масса, которая второю силою поднята на 4 фута, есть 1; какъ велика должна быть скорость, если Декартъ правъ? Оно очевидно должна быть равна 4. По Декарту та же сила, которая заставляетъ 4 фунта достигать высоты 1 фута въ 1 моментъ, должна употребить 4 такихъ момента для того, чтобы поднять 1 фунтъ на 4 фута. Другими словами, въ свободномъ движеніи тѣлъ, по Декарту, пространства должны относиться какъ времена. Но это противорѣчитъ закону открытому Галилеемъ: именно, что въ такихъ слу-

чаяхъ пространства относятся какъ *квадраты временъ*. Та же сила, которая подымаетъ 4 фунта на 1 футъ въ 1 моментъ, подниметъ 1 фунтъ на 4 фута (не въ 4, а) въ 2 момента, а въ 4 такихъ момента она подыметъ тѣло на 16 футовъ. Этого факта не можетъ понять Декартъ при своемъ измѣреніи силъ. Онъ долженъ бы былъ сказать: если произведенія массъ на скорости равны, то и силы и дѣйствія ихъ должны быть также равны. Если тѣло въ 4 фунта подымается со скоростью 1, а тѣло въ 1 фунтъ со скоростью 4, то эти равныя силы должны произвести равное дѣйствіе. Слѣдовательно если первая сила подымаетъ на одинъ футъ высоты вѣсъ вчетверо большій, то вторая сила должна поднять вчетверо меньшій вѣсъ на 4 фута. Но въ дѣйствительности она подымаетъ его на 16 футовъ высоты; слѣдовательно она совершаетъ въ природѣ вчетверо болѣе, чѣмъ должна бы произвести по Декарту. Дѣйствія относятся къ скорости не какъ 4 къ 4 или 1 къ 1, но какъ 16 къ 4, или какъ 4^2 къ 4, т. е. какъ квадратъ къ корню. Вообще дѣйствія относятся между собою какъ квадраты скоростей. (*) Истинная мѣра силъ есть не произведеніе массы на *простую* скорость, а произведеніе массы на *квадратъ* скорости; такова истинная величина силы, неизмѣнно сохраняющейся въ мірѣ. (**)

Можно бы возразить, что эта лейбницевская формула, какъ она ни ясно и твердо доказана, должна быть признаваема не относительно всѣхъ силъ и всѣхъ движеній безъ исключенія; что она объясняетъ только живыя силы, свободныя движенія, и только здѣсь побѣдоносно опровергаетъ декартовскій законъ. Можетъ быть декартовскій законъ долженъ быть не совершенно отвергнутъ, а только ограниченъ, и лейбницевскимъ закономъ онъ только дополняется, а никакъ не вполнѣ уничтожается. Самъ Лейбницъ дѣлалъ строгое различіе между *мертвою* и *живою*

(*) Ainsi les actions sont comme les quarrés des vitesses. Lettre à Mr. Bayle, стр. 193.

(**) — je trouve *qu'il se conserve la même quantité de la force*, tant absolue que directive et que respective, totale et partiale. Theod. Part. III. Nr 345, стр. 604. Ср. Lettre à Mr. Arnaud, стр. 108. Principes de la Nature et de la Grace, Nr. 11. стр. 716.

силою, между тѣломъ стремящимся къ движенію и тѣломъ дѣйствительно движущимся. *Живая* сила есть движущая сила въ томъ случаѣ, если тѣло дѣйствительно движется, какъ напримѣръ въ паденіи, поднятіи, толчкѣ; *мертвая* же напротивъ въ томъ случаѣ, когда тѣло стремится къ движенію или претерпѣваетъ его; напримѣръ въ давленіи, въ косномъ тяготѣніи, въ претерпѣваніи удара; живая сила является въ дѣятельномъ движеніи, мертвая въ состояніи косности и покоя. Такимъ образомъ для послѣдней можетъ имѣть мѣсто картезіанская мѣра силъ простою скоростью; для первой же лейбницевская формула, по которой величина силы равняется квадрату скорости.

Такъ пытался разрѣшить картезіанско-лейбницевскій споръ Кантъ въ одномъ изъ первыхъ своихъ сочиненій. Именно онъ различалъ между тѣломъ *математическимъ* и *физическимъ*; различіе между ними онъ полагалъ не въ степенной, а въ качественной разности; т. е. въ нѣкоторомъ *свойствѣ*, принадлежащемъ физическому тѣлу и недостающемъ у математическаго тѣла. Физическое тѣло для него есть «вещь совершенно другаго рода», чѣмъ тѣло математическое; потому что у перваго движущая сила имманентна и потому есть живая сила, между тѣмъ какъ у втораго тѣла она заключается во внѣшней причинѣ. Математическое тѣло бываетъ движимо, физическое само себя движетъ; другими словами—движеніе одного не свободно, движеніе другаго свободно; сила несвободнаго движенія равняется простой скорости, сила свободнаго квадрату скорости (*).

Однако такого качественнаго различія между мертвою и живою силою Лейбницъ не дѣлаетъ. Конечно, онъ ихъ различаетъ, но не какъ различные роды, а такъ, что мертвая сила есть видъ или частный случай живой силы,—потому что нѣтъ ни одного тѣла, которое бы не имѣло никакой собственной силы; т. е. in natura rerum (въ природѣ вещей) нѣтъ чисто-геометрическихъ тѣлъ: такой аргументъ выставляетъ Лейбницъ

(*) Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. Hauptst. III §§ 115, 120, 124. Immanuel Kants Werke, gesammtausgabe von Hartenstein, Bd. VIII, стр. 158 и слѣд.

*

въ принципѣ противъ философіи Декарта. Каждое тѣло постоянно движимо, даже въ состояніи покоя; движущая сила есть всегда живая сила (потому что она имманентна), даже въ состояніи косности: поэтому движеніе и покой не суть противоположности, а только степенныя разности. Еслибы они были противоположностями, то не могло бы быть *никакого перехода* отъ одной къ другой, или же этотъ переходъ долженъ бы былъ дѣлаться *скачкомъ*, противорѣчащимъ закону природы. Слѣдовательно мы будемъ смотрѣть на покой какъ на *безконечно-малое движеніе*, на косность, какъ на безконечно-малую дѣятельность, на мертвую силу какъ на живую силу въ зачаткѣ, какъ на первую ея степень или какъ на ея *элементъ* (vis elementaris). Въ такомъ случаѣ законъ, имѣющій мѣсто для движенія вообще, естественно долженъ имѣть мѣсто и для безконечно-малаго движенія: «законъ покоя,—говоритъ Лейбницъ,—долженъ быть разсматриваемъ, какъ частный случай (comme un cas particulier) закона движенія». Мѣра, которою мы измѣряемъ живую силу, именно, квадратъ скорости, годится и для элемента живой силы, т. е. для мертвой силы.

Вообще всѣ противоположности природы должны быть примирены въ законѣ непрерывнаго измѣненія, а каждое непрерывное измѣненіе содержитъ понятіе *безконечно-малаго какъ свой элементъ*. Если величины измѣняются непрерывно, какъ напр. кривыя линіи, то подобное измѣненіе основывается на *безконечно-малыхъ величинахъ* или *на безконечно-малыхъ разностяхъ*. Итакъ, непрерывное измѣненіе величинъ ведетъ необходимо къ исчисленію безконечно-малыхъ или къ дифференціальному исчисленію, одному изъ величайшихъ открытій математики, о чести котораго Лейбницъ спорилъ съ Ньютономъ. Не наше дѣло излагать здѣсь исчисленіе безконечно-малыхъ или разсматривать процессъ, относящійся къ его изобрѣтенію; и то и другое нужно предоставить математикѣ и исторіи этой науки. Мы довольствуемся тѣмъ, что̀ обозначили здѣсь то мѣсто въ лейбницевской философіи, съ котораго можно имѣть въ виду исчисленіе безконечно-малыхъ, и что замѣтили связь, которая соединяетъ здѣсь математическое исчисленіе съ принципами метафизики. Принципъ исчисленія безконечно-малыхъ есть непрерывное измѣненіе. Съ этой точки зрѣнія всѣ противоположности сводятся на безконечно-малыя разности и слѣдовательно подводятся подъ одни и тѣ же физическіе законы. Такимъ образомъ напр. парабола можетъ быть разсматриваема какъ эллипсъ, въ которомъ одинъ фокусъ безконечно удаленъ отъ другаго, т. е. какъ фигура, которая окончательно отличается отъ эллипса безконечно-малою разностью: такъ что параболу съ полнымъ правомъ должно трактовать по той же самой геометрической теоріи, или тѣмъ же законамъ, какъ и эллипсъ. Такъ точно покой есть безконечно-малая скорость или безконечно-медленное движеніе; такъ точно равенство есть безконечно-малое неравенство. Другими словами — между покоемъ и движеніемъ, равенствомъ и неравенствомъ, подобно тому какъ между фигурами параболой и эллипсомъ, существуетъ на самомъ дѣлѣ не противоположность, а только безконечно-малая разница или непрерывная связь. (*)

3) вездѣсущія силы.

(нѣтъ ни пустоты, ни хаоса).

Если каждая монада образуетъ *одушевленное тѣло*, то что̀ слѣдуетъ изъ этого первоначальнаго опредѣленія? Такъ какъ внѣ монадъ нѣтъ ничего въ мірѣ, то изъ нихъ состоятъ всѣ души и тѣла. Поэтому внѣ тѣлъ нѣтъ вещества, слѣдовательно нѣтъ безтѣлеснаго протяженія, нѣтъ пустаго пространства; другими словами, въ вещественномъ мірѣ *нѣтъ пустоты*.

Каждое тѣло есть отъ природы машина, т. е. безконечно-раздѣленное и подвижное вещество; слѣдовательно вещество вообще, такъ какъ оно существуетъ только въ тѣлахъ и только посредствомъ тѣлъ, до безконечности раздѣлено и до безконечности движимо врожденными, первоначальными силами. Такъ же какъ нѣтъ пустаго пространства, такъ нигдѣ нѣтъ и безплоднаго, мерт-

(*) Extrait d'une lettre à Mr. Bayle sur un principe général utile à l'explication des loix de la Nature. стр. 105.

ваго, невоздѣланнаго вещества. Какъ въ природѣ невозможна пустота, такъ точно невозможенъ и *хаосъ*.

Каждая машина отъ природы оживлена, потому что каждое тѣло одушевлено. Нѣтъ ни бездушныхъ тѣлъ, ни тѣлесныхъ душъ. Гдѣ есть вещество, тамъ есть тѣла, и движеніе, и сила, тамъ есть жизнь и душа. «Каждая часть вещества, — говоритъ Лейбницъ въ ученіи о монадахъ,—можетъ быть разсматриваема какъ садъ полный растеній, какъ прудъ, наполненный рыбами. Но каждая вѣтвь растенія, каждый членъ животнаго, каждая капля его соковъ опять представляетъ такой садъ, такой прудъ. И если земля и воздухъ между растеніями сада или вода между рыбами пруда не есть растеніе или рыба, то однако эти промежуточныя царства наполнены тою же жизнью; только эта жизнь большею частью такъ тонка, что недоступна нашимъ чувствамъ. Такимъ образомъ въ мірѣ нѣтъ ничего грубаго, безплоднаго, мертваго, нѣтъ хаоса или смуты, за исключеніемъ смутнаго воззрѣнія, какъ оно можетъ случиться, напримѣръ при взглядѣ на прудъ, въ которомъ издали замѣтно смутное движеніе рыбъ, но самыхъ рыбъ различить нельзя.» (*)

II. *Первоначальная жизнь.*

1) Индивидуальность одушевленнаго тѣла.

Метемпсихозы не существуетъ.

Такъ какъ каждая монада есть одушевленное тѣло, то души никакъ не могутъ быть мыслимы отдѣльно отъ тѣлъ, ни обратно, тѣла отдѣльно отъ душъ. Души по своей природѣ никакъ не суть отвлеченные или чистые духи, какъ у Декарта, а тѣла— никакъ не простыя частицы. Но монада есть нетолько одушевленное тѣло: въ силу своей индивидуальности она есть *это* одушевленное тѣло. Поэтому *эта* душа соединима и дѣйствительно соединена только съ *этимъ* тѣломъ и, какъ она не можетъ

(*) Ср. Monadologie 67, 68, 69, стр. 710.
— Toute la nature est pleine de vie. Principe de la Nature et de la Grace 1. стр. 714.

существовать безъ тѣла, такъ же мало она можетъ существовать въ какомъ угодно тѣлѣ или странствовать по всѣмъ тѣламъ. Поэтому у Лейбница не существуетъ метемпсихозы или переселенія душъ, которое вообще есть понятіе возможное только тамъ, гдѣ еще не познается душа въ своей особенной силѣ и вещество въ своемъ особенномъ основаніи, гдѣ вещество еще разсматривается какъ безформенный элементъ, а душа какъ смѣшеніе или часть грубыхъ стихій,—взглядъ нѣкоторыхъ восточныхъ вѣроученій и нѣкоторыхъ досократическихъ философій. Строгое понятіе индивидуальности, какое введено Аристотелемъ и Лейбницемъ въ принципѣ энтелехіи, исключаетъ переселеніе душъ: человѣческая душа не можетъ обитать въ животномъ тѣлѣ, и животная душа въ растеніи, точно такъ же, какъ мелодія флейты въ наковальнѣ. «Что касается до переселенія душъ, — говоритъ Лейбницъ въ своихъ разсужденіяхъ о принципѣ жизни, — то я очень далекъ отъ того догмата Пиѳагора, который нѣкогда хотѣли возобновить Ванъ Гельмонтъ младшій и нѣкоторые другіе; потому что я полагаю, что продолжаетъ существовать не только душа, но даже *то же самое недѣлимое.*» (*)

2) Происхожденіе душъ.

Нѣтъ ни эдукціи, ни традукціи.

Поэтому каждая душа имѣтъ свое особенное тѣло и вмѣстѣ съ нимъ образуетъ живое существо. (**) Мы должны здѣсь коснуться великой задачи рожденія, которою очень сильно былъ занятъ Лейбницъ, и рѣшеніемъ которой опредѣляется его понятіе монады въ отношеніи къ ходячимъ теоріямъ. Дѣло идетъ о вопросѣ: какъ происходитъ жизнь? Или, такъ какъ вся жизнь состоитъ въ одушевленныхъ тѣлахъ, такъ какъ для жизни необ-

(*) Mais il faut savoir, que j'en suis fort éloigné parceque je crois, *que non seulement l'ame mais le même animal subsiste.* Consider. sur le princ. de vie, стр. 431.
(**) Chaque monade avec un corps particulier fait une substance vivante. Principes de la nature et de la grace. Nr. 4 стр. 714.

ходимо соединеніе души и тѣла, то: какъ является душа въ тѣлѣ? Итакъ, вопросъ касается происхожденія душъ, вообще происхожденія формъ, такъ какъ всякая душа составляетъ извѣстный типъ или опредѣленную форму. Здѣсь можетъ быть мыслимо двоякое объясненіе, предполагая разумѣется, что выводъ душъ или формъ возможенъ. Происхожденіе душъ можетъ быть приписано или тѣлу, или же другимъ душамъ, — за исключеніемъ того случая, когда бы мы прибѣгли къ сверхъестественному и въ сущности ничего необъясняющему выходу, по которому происхожденіе каждой души требуетъ особеннаго божественнаго творенія, такъ что тѣло, образованное силами природы, получаетъ свою душу прямо отъ Бога. Естественный способъ объясненія долженъ признать одно изъ двухъ, или теорію *эдукціи*, выводящей душу изъ тѣла подобнымъ образомъ какъ изъ куска мрамора дѣлается фигура, или же теорію *традукціи*, по которой души происходятъ отъ другихъ душъ сообщеніемъ, имѣющимъ мѣсто въ мгновеніе зачатія, подобно тому, какъ отъ одного огня зажигается другой. Между тѣмъ легко видѣть, что обѣ теоріи не въ состояніи понять происхожденіе души. Эдукція отрицаетъ первоначальность души, производя ее изъ тѣла; о самой душѣ она не можетъ составить никакого болѣе высокаго понятія, чѣмъ то, что душа есть случайная форма тѣла; потому что она полагаетъ въ основу ея вещественный субстратъ. Напротивъ традукція, выводя происхожденіе души отъ другихъ душъ, предполагаетъ именно то, что она должна объяснить, т. е. бытіе и происхожденіе душъ. Притомъ, для того, чтобы изъ одной души могла произойти новая, традукція должна приписать душѣ вообще способность сообщенія, которая мало согласуется съ истиннымъ понятіемъ индивидуальности и особенности. Если душа не можетъ дѣлиться, то какъ она можетъ собою *надѣлять*? Если она по своей сущности *недѣлима*, то какъ она можетъ быть *сообщаема*? Такимъ образомъ обѣ теоріи, стараясь объяснить происхожденіе души, расходятся съ истинною природою души: эдукція отрицаетъ первоначальность или метафизическое первенство души и изъ необходимой, субстанціальной формы тѣла дѣлаетъ случайную и акцидентальную; традукція предполагаетъ

происхожденіе души и, производя отъ нея другую душу, отрицаетъ недѣлимость и индивидуальность душъ. (*)

3) происхожденіе жизни.

Нѣтъ generatio aequivoca. Предобразованіе.

Наконецъ въ этихъ и во всѣхъ подобныхъ теоріяхъ имѣетъ мѣсто предположеніе, отрицаемое Лейбницемъ въ самомъ основаніи: именно, что вообще душа можетъ быть выводима. *Каждая душа первоначальна*; она не слѣдуетъ ни изъ тѣла, ни изъ другихъ душъ. Въ чемъ состоитъ *первоначальное состояніе* каждой души? Такъ какъ душа никакъ не можетъ существовать безъ тѣла, то и ея первоначальное и абсолютно-первичное состояніе не безтѣлесно. Такъ какъ каждое одушевленное тѣло есть живое тѣло, то уже въ самомъ своемъ началѣ душа есть живая индивидуальность. Вмѣстѣ съ душою дано и ея тѣло, слѣдовательно опредѣленное состояніе жизни, въ которомъ уже отъ начала находится каждая монада. Поэтому жизнь такъ же первоначальна, какъ душа, и столь же мало какъ душа можетъ быть выводима изъ механическихъ посылокъ. Нельзя говорить, что первоначальное есть одна душа, которая, при извѣстныхъ условіяхъ, все равно, естественныхъ или сверхъестественныхъ, получаетъ тѣло и такимъ образомъ вступаетъ въ жизнь. Еще менѣе можно сказать, что первоначальное есть одно тѣло, которое при извѣстныхъ условіяхъ становится живымъ или производитъ изъ себя нѣчто живое. Послѣдній взглядъ былъ бы то, что называютъ generatio aequivoca (произвольное зарожденіе), производящее живое изъ безжизненнаго, органическое изъ механическихъ и химическихъ силъ, какъ изъ условій его созданія. Живое можетъ произойти только изъ живаго: вотъ основоположеніе лейбницевской теоріи жизни, какъ и того физіологическаго правила, которое въ противоположность съ generatio aequivoca утверждаетъ generatio ab ovo (рожденіе изъ яица).

(*) Ср. Théod. Part. 1. Nr. 86 — 90. Considérations sur la doctrine d'un esprit universel. стр. 179.

Что есть первое живое? Въ чемъ состоитъ *первоначальное жизненное состояніе* недѣлимаго? Первая форма души, какъ мы сказали прежде, есть *зачатокъ* тѣла. Такимъ образомъ недѣлимое существуетъ прежде всего въ формѣ зачатка. Но прибавимъ,—чтобы точнѣе выразить лейбницевскій взглядъ,—что въ этомъ элементарномъ зачаткѣ уже содержится *все недѣлимое*, что этотъ зачатокъ заключаетъ въ себѣ нетолько тѣло недѣлимаго, которое уже позднѣе, напримѣръ въ актѣ зачатія, получаетъ душу, но что зачатокъ составляетъ уже воодушевленное тѣло: что онъ представляетъ не одно безформенное вещество, изъ котораго можетъ выйти недѣлимое, но что онъ уже есть самое это недѣлимое. Только недѣлимое еще не развито въ своемъ зачаткѣ; оно только еще *предобразовано* или *преформировано* въ немъ. Зачатокъ есть преформація недѣлимаго, и такъ какъ форма во всякомъ случаѣ выражаетъ опредѣленное бытіе, существованіе нѣкоторой вещи, то мы можемъ сказать, что зачатокъ есть *предсуществованіе* (praeexistentia) *недѣлимаго*. Каждое недѣлимое предсуществуетъ въ своемъ зачаткѣ. Такой зачатокъ и составляетъ его первоначальное жизненное состояніе. «Философы,—говоритъ Лейбницъ въ монадологіи,—встрѣтили много затрудненій, стараясь опредѣлить происхожденіе формъ, энтелехій или душъ. Между тѣмъ въ настоящее время точныя изслѣдованія, сдѣланныя надъ растеніями, насѣкомыми и другими животными, привели къ результату, что органическія тѣла природы никакъ не происходятъ изъ хаоса или гніенія, а постоянно изъ сѣмянъ (semences), въ которыхъ безъ сомнѣнія уже есть нѣкоторое предобразованіе; такимъ образомъ пришли къ заключенію, что въ этомъ зачаткѣ нетолько до рожденія существуетъ органическое тѣло, но и душа въ этомъ тѣлѣ,—однимъ словомъ *само недѣлимое*, и что это недѣлимое вслѣдствіе рожденія только дѣлается способнымъ къ значительному превращенію (transformation), чтобы стать недѣлимымъ другаго рода. Нѣчто подобное можно видѣть и внѣ рожденія, напримѣръ когда черви становятся мухами и гусеницы мотыльками.» (*)

(*) Monadologie Nr. 74. стр. 711. Considérations sur la doctrine d'un esprit universel, стр. 179.

4) первоначальныя недѣлимыя или сѣмянныя животныя.

Зачатокъ каждаго живаго тѣла есть уже живое тѣло или недѣлимое. Если недѣлимое есть животный организмъ, то его зачатокъ или сѣмя, изъ котораго оно происходитъ, есть уже сѣменное животное. Изъ этихъ первоначально данныхъ сѣмянныхъ животныхъ (animaux spermatiques, animalcula spermatica) происходитъ всякая животная жизнь, даже человѣческая. Сѣменныя животныя означаютъ, что животное сѣмя само въ себѣ и само по себѣ есть организмъ, или недѣлимое, что слѣдовательно животное недѣлимое не рождается, а посредствомъ рожденія только развивается или дѣлается способнымъ къ дальнѣйшему жизненному развитію. Въ этомъ выводѣ, требуемомъ умозрительною теоріею Лейбница, онъ былъ поддержанъ опытною наукою того времени, которая въ лицѣ голландскихъ физіологовъ, именно Лёвенгука, открыла тогда въ микроскопъ существованіе сѣмянныхъ животныхъ. Съ этимъ соединена еще другая гипотеза—именно, что вслѣдствіе рожденія нѣкоторыя изъ этихъ сѣмянныхъ животныхъ располагаются нетолько къ дальнѣйшему, но вмѣстѣ и къ *высшему* жизненному развитію, и такимъ образомъ могутъ быть введены въ высшій порядокъ живыхъ существъ. «Животныя, сказано въ монадологіи, изъ которыхъ нѣкоторыя, вслѣдствіе рожденія, достигаютъ степени высочайшихъ недѣлимыхъ, могутъ быть названы *сперматическими*; но тѣ изъ нихъ, которыя остаются въ своемъ родѣ—а такова бо́льшая часть—рождаются, размножаются и исчезаютъ какъ большія животныя; и только малое число избранныхъ достигаетъ болѣе высокаго поприща.» (*)

Съ этой точки зрѣнія Лейбницъ хочетъ разсматривать и генезисъ человѣка: «такимъ образомъ я полагалъ бы,—говоритъ онъ въ *Теодицеѣ*,—что души, которыя нѣкогда станутъ человѣческими душами, точно такъ же какъ души другихъ родовъ, существовали въ сѣмянахъ, въ предкахъ до самаго Адама, слѣдовательно отъ начала вещей постоянно существовали въ формѣ

(*) Monadologie Nr. 75, стр. 711.

организованныхъ тѣлъ; взглядъ, въ которомъ кажется согласны со мною Сваммердамъ, Малебраншъ, Бэль, Питкарнъ, Гартштёкеръ, и многіе другіе ученые мужи. И этотъ взглядъ достаточно подтверждается микроскопическими наблюденіями Лёвенгука и другихъ отличныхъ естествоиспытателей.» (*)

III. *Вѣчный процессъ жизни.*

1) Превращеніе. Предобразованіе и преобразованіе.

Недѣлимое въ своемъ элементарномъ состояніи есть *зачатокъ*. Поэтому всякая индивидуальная жизнь состоитъ въ раскрытіи зачатка или въ развитіи (développement). А такъ какъ первоначальный зачатокъ, какъ оказалось, составляетъ предобразованіе недѣлимаго или первую его форму, то всякое дальнѣйшее его развитіе ничѣмъ инымъ быть не можетъ, какъ *превращеніемъ формы* или *преобразованіемъ*. Душа не странствуетъ изъ одного тѣла въ другое, но превращаетъ собственное тѣло и остается въ этомъ превращеніи вѣчно тѣмъ же недѣлимымъ, какъ субъектъ развитія остается однимъ и тѣмъ же тожественнымъ съ самимъ собою существомъ на всѣхъ ступеняхъ этого развитія. Лейбницъ отрицаетъ переселеніе души и утверждаетъ преобразованіе тѣла; онъ отрицаетъ метемпсихозу и признаетъ *метаморфозу*: каждая монада есть жизнь, каждая жизнь есть развитіе, каждое развитіе есть преобразованіе или метаморфоза. Но каждое тѣло, вслѣдствіе присущей ему силы, всегда движется и слѣдовательно находится въ непрерывномъ измѣненіи: оно подобно, — употребимъ любимое сравненіе Лейбница,—кораблю Тезея, который постоянно снова починяли афиняне. (**) «Тѣла,—говоритъ монадологія метафорическимъ языкомъ, напоминающимъ Гераклита,—находятся въ постоянномъ теченіи, какъ ручьи; ихъ части безпрерывно смѣняются, одни приходятъ и другія уходятъ.» (***)

(*) Théod. part. 1 Nr. 91, стр. 527.
(**) Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. IV, стр. 466.
(***) Monadologie 71, стр. 711.

Поэтому развитіе живаго недѣлимаго или преобразованіе есть *непрерывная метаморфоза* тѣла. Но въ вещественной природѣ существуютъ только механическія силы и слѣдовательно только механическія измѣненія, которыя не могутъ состоять ни въ чемъ другомъ, кромѣ расширенія и сжатія тѣла, умноженія и уменьшенія его частей, образованія и распаденія его формъ. Въ этой безостановочной смѣнѣ состоитъ вещественная жизнь, и такъ какъ каждый опредѣленный образъ, каждая жизненная форма связана съ извѣстною мѣрою протяженія и величины, съ извѣстной суммою частей, то съ постояннымъ умноженіемъ и уменьшеніемъ ихъ въ вещественномъ бытіи необходимо дана постоянная смѣна формъ или метаморфоза.

2) Рожденіе и смерть.

Итакъ, каждый опредѣленный образъ или жизненная форма движется въ извѣстныхъ границахъ. Моментъ, когда онъ является, мы называемъ *рожденіемъ*; другой моментъ, когда она исчезаетъ—*смертью*. Слѣдовательно рожденіе не есть происхожденіе недѣлимаго, и смерть не уничтоженіе его; и то и другое суть извѣстные акты въ развитіи первоначально и вѣчно живаго; они суть не абсолютныя, а относительныя границы жизни, не предѣлы, а только поворотныя точки или эпохи въ метаморфозѣ недѣлимаго. То, что мы называемъ рожденіемъ, состоитъ въ томъ, что живое недѣлимое расширяется, умножается, принимаетъ новую форму; то, что мы называемъ смертью, состоитъ въ томъ, что недѣлимое сжимается, уменьшается, покидаетъ настоящую форму и образуетъ новую. Такимъ образомъ рожденіе и смерть составляютъ только *перемѣну формы* въ жизни недѣлимаго, и такъ какъ съ каждой новой формою старая исчезаетъ, то каждое рожденіе есть вмѣстѣ смерть, каждая смерть есть вмѣстѣ рожденіе: рожденіе недѣлимаго подобно превращенію гусеницы въ мотылька, смерть подобна заключенію будущей бабочки въ куколку. Рожденіе есть раскрытіе (evolutio), смерть есть свертываніе (involutio). Раскрытіе есть умноженіе или возрастаніе (augmentation, accroissement), свертываніе есть уменьшеніе (diminution).

А самая жизнь составляетъ непрерывный ходъ впередъ отъ одной формы къ другой. «Такимъ образомъ душа, — говоритъ монадологія, — только постепенно и послѣдовательно смѣняетъ свое тѣло, такъ что она никогда вдругъ не бываетъ лишена всѣхъ своихъ органовъ, и у животныхъ часто бываютъ метаморфозы, но никогда не бываетъ метемпсихозы или переселенія душъ: нѣтъ ни душъ, ни геніевъ, которые были бы безтѣлесны. Поэтому въ строгомъ смыслѣ слова нѣтъ ни полнаго рожденія (génération entière), ни совершенной смерти (mort parfaite), которая бы состояла въ раздѣленіи души и тѣла. То, что мы называемъ рожденіями, суть развитія и возрастанія; то, что мы называемъ смертью, суть свертыванья (enveloppemens) и уменьшенія.» (*)

Согласно съ этими понятіями, Лейбницъ въ своей новой системѣ природы, первомъ научномъ очеркѣ своей философіи, говоритъ: «нѣтъ никакого переселенія душъ; здѣсь на помощь мнѣ являются Сваммердамъ, Мальпиги, Лёвенгукъ, отличнѣйшіе натуралисты нашего времени; они благопріятны моему мнѣнію, что животныя и всѣ живыя существа начинаются не тогда, когда мы обыкновенно думаемъ, что ихъ видимое происхожденіе скорѣе есть только развитіе или извѣстнаго рода возрастаніе; и такъ какъ никакого перваго рожденія, никакого совершенно новаго произведенія недѣлимаго не бываетъ, то отсюда слѣдуетъ, что и окончательнаго исчезновенія (extinction finale), совершенной смерти, въ строгомъ смыслѣ слова, тоже не существуетъ; что слѣдовательно вмѣсто переселенія душъ должно имѣть мѣсто преобразованіе одного и того же недѣлимаго, различное развитіе, бо́льшее или меньшее раскрытіе органовъ. Я съ удовольствіемъ замѣтилъ, что въ этой истинѣ отчасти былъ убѣжденъ уже въ древности авторъ того сочиненія о діэтѣ, которое приписывается Гиппократу, такъ какъ онъ прямо говоритъ, что животныя ни рождаются, ни умираютъ, и что существа, о которыхъ думаютъ, что они происходятъ и уничтожаются, на самомъ дѣлѣ только являются и исчезаютъ. По Аристотелю таковъ же былъ взглядъ Парменида и Мелисса: древніе были основательнѣе, чѣмъ обыкновенно думаютъ.» (*)

(*) Monadologie 72, 73, стр. 711.

— la mort comme la génération, n'est que la *transformation du même animal*, qui est tantôt augmenté, et tantôt diminué. Consid. sur le pr. de vie, стр. 431.

— Nec aliud esse mortem, quam *involutionem diminutivam*, quemadmodum generationem esse *evolutionem augmentativam*, jam multis viris doctis placet. Ep. de reb. phil. ad Hoffmanum, стр. 161. cf. Comm. de anima brutorum. XI, стр. 464.

3) безсмертная жизнь.

Естественное и нравственное безсмертіе.

Отсюда, какъ само-собою понятное слѣдствіе выходитъ, что у Лейбница каждое недѣлимое безсмертно, но не въ томъ смыслѣ, какъ это обыкновенно понимается. Въ самомъ дѣлѣ, въ обыкновенномъ смыслѣ безсмертіе относится только къ душѣ, а не къ тѣлу, и говорится, что душа по своемъ отдѣленіи отъ тѣла продолжаетъ жить и ведетъ сама по себѣ безтѣлесное и — потому именно — безсмертное существованіе. Но подобное отдѣленіе по лейбницевскимъ основоположеніямъ вообще невозможно, и тѣло, такъ какъ оно никакъ не отдѣляется отъ души, столь же безсмертно, какъ и душа (**). Въ другихъ словахъ, болѣе ясно обозначающихъ различіе между лейбницевскими и обыкновенными, именно теологическими понятіями о безсмертіи, мы скажемъ такъ: послѣднія считаютъ недѣлимое безсмертнымъ, *хотя оно умираетъ;* напротивъ ученіе о монадахъ признаетъ его безсмертнымъ, *потому что оно не умираетъ*. Въ первомъ случаѣ

(*) Syst. Nouv. 6, 7, 9, стр. 125, 126. Ainsi, non seulement les ames, mais encore les animaux, sont ingénérables et imperissables: ils ne sont que développés, enveloppés, revêtus, dépouillés, transformés, les ames ne quittent jamais tout leur corps et ne passent point d'un corps dans un autre corps qui leur soit entièrement nouveau. Il n'y a donc point de *Métempsychose*, mais il y a *Métamorphose*. Princ. de la Nature et de la Grace Nr. 6, стр. 716.

(**) Non tantum anima, sed et animal interitus expers. Ep. de reb. phil. ad. Hoffmanum, стр. 161.

безсмертіе составляетъ исключеніе изъ законовъ природы, во второмъ—ихъ необходимое слѣдствіе; поэтому Лейбницъ признаетъ естественное безсмертіе, — онъ отрицаетъ естественную смерть согласно съ словами, которыя римскій поэтъ влагаетъ въ уста Пиѳагора: «morte carent animae»; другіе же проповѣдуютъ нравственное безсмертіе, причемъ естественная смерть предполагается какъ несомнѣнный фактъ. Въ обыкновенныхъ представленіяхъ безсмертіе разсматривается какъ особое преимущество человѣка, между тѣмъ какъ Лейбницъ приписываетъ его каждому живому тѣлу. И насколько человѣкъ отличается отъ другихъ существъ природы, настолько и его безсмертіе отличается отъ обыкновеннаго. Этого различія Лейбницъ никакъ не упускаетъ изъ виду; напротивъ онъ постоянно прямо указываетъ на него въ своихъ понятіяхъ о безсмертіи. Мы должны напередъ замѣтить это различіе, это относительное преимущество человѣка передъ другими существами природы; потому что оно знакомо обыкновенному сознанію и нисколько не требуетъ какой-нибудь трудно понимаемой антиципаціи. Положимъ, что человѣческая душа содержитъ въ себѣ *сознаніе*, а сознаніе—*личность* или способность дѣйствовать по сознательнымъ намѣреніямъ; въ такомъ случаѣ человѣческое недѣлимое въ отличіе отъ животнаго представляетъ *лицо* или *нравственное существо* (*). Поэтому естественное безсмертіе человѣческаго недѣлимаго есть вмѣстѣ личное или нравственное безсмертіе. Оно относится нетолько къ недѣлимому, но и къ лицу. Какъ недѣлимое, человѣкъ безсмертенъ такъ же какъ животное и какъ всякое другое живое тѣло; какъ лицо, онъ безсмертенъ въ болѣе высокомъ смыслѣ. Такимъ образомъ Лейбницъ, относительно личнаго безсмертія человѣка согласенъ съ ученіемъ религіи; только между ними существуетъ великая разница въ томъ, что по теологическимъ понятіямъ прежде безсмертія предполагается *естественная смерть*, по лейбницевскимъ же напротивъ *естественное безсмертіе*. Еслибы человѣкъ не былъ безсмертенъ въ

(*) Nempe animae semper manent *substantiae*, mentes vero semper *personae*. Ep. ad Hoffmanum, стр. 161.

естественномъ смыслѣ, то безсмертіе было бы невозможно и въ нравственномъ смыслѣ. Но эта разница въ основныхъ понятіяхъ не препятствуетъ, а скорѣе способствуетъ тому, что Лейбницъ трактуетъ нравственное безсмертіе человѣка строже и съ бо̀льшимъ ригоризмомъ, чѣмъ многіе теологи, что онъ больше ихъ согласуется съ религіозными представленіями, съ библейско-христіанскими ученіями и умѣетъ найдти для нихъ болѣе глубокія основанія и болѣе точныя объясненія ихъ смысла. Все это потому, что у него личное безсмертіе есть въ полномъ смыслѣ слова *индивидуальное*, между тѣмъ какъ теологи, чтобы отстранить отъ себя естественныя понятія, теряются въ воздушныхъ и безплодныхъ представленіяхъ чистыхъ душъ и эѳирныхъ тѣлъ.

Въ самомъ дѣлѣ, если нравственное безсмертіе основывается на естественномъ, то естественное недѣлимое сохраняется какъ этотъ опредѣленный характеръ, и совершенно невозможно, чтобы вполнѣ исчезло то, что разъ совершилось въ этомъ недѣлимомъ. Вмѣстѣ съ *виною*, въ которую необходимо впадаетъ каждый человѣкъ, остается и *сознаніе вины*; а такъ какъ это сознаніе постоянно заключаетъ въ себѣ состояніе внутренней муки или наказанія, то существуетъ *вѣчное продолженіе наказаній*. Естественнымъ образомъ наказаніе будетъ вѣчнымъ, какъ скоро вѣчна вина; вина же должна быть вѣчною, какъ скоро вѣчно (виновное) недѣлимое. Если Лейбницъ по строгимъ основаніямъ своей философіи долженъ былъ признать послѣднее, то онъ неизбѣжно былъ принужденъ признать вѣчность наказаній ада и въ этомъ отношеніи если не раздѣлять буквально, то защищать по духу обыкновенныя религіозныя понятія. Если дѣло идетъ о такомъ человѣкѣ какъ Лейбницъ, то приходится мыслить съ большею тонкостью, чѣмъ это бываетъ въ обыкновенномъ чувственномъ сознаніи, или въ тѣхъ «грубыхъ и дикихъ» понятіяхъ, по которымъ адъ есть только пространственное мѣсто, и наказаніе—только тѣлесное мученіе. Истинная мысль о вѣчныхъ наказаніяхъ имѣетъ основаніе въ духѣ естественной морали. Такъ она была принимаема Лейбницемъ въ предисловіи къ сочиненію Сонеруса (противъ вѣчности наказаній) и въ *Теодицеѣ*; и точно такъ же по случаю этого предисловія Лейбницъ былъ защищаемъ Лессингомъ.

«Прежде всего,—говоритъ Лессингъ,—я долженъ указать на ту *эсотерическую, великую истину*, въ отношеніи къ которой Лейбницъ нашелъ нужнымъ сказать слово въ защиту обыкновеннаго ученія о вѣчномъ осужденіи. Въ чемъ можетъ состоять эта истина, какъ не въ плодотворномъ положеніи, что въ мірѣ нѣтъ ничего объособленнаго, ничего безъ слѣдствій, безъ вѣчныхъ слѣдствій? Если поэтому не можетъ быть грѣха безъ слѣдствій,—а эти слѣдствія суть наказанія грѣха,—то какимъ образомъ могутъ эти слѣдствія не продолжаться вѣчно? Какимъ образомъ эти слѣдствія могутъ когда-нибудь сами остаться безъ слѣдствій? — Довольно того, что всякое замедленіе на пути къ совершенству не можетъ быть восполнено въ теченіе всей вѣчности и слѣдовательно въ теченіе всей вѣчности *наказывается* само-собой. Если примемъ даже, что высочайшее существо не можетъ наказывать иначе, какъ для исправленія наказуемаго; если примемъ, что исправленіе есть рано или поздно необходимое слѣдствіе наказанія,—развѣ изъ этого уже слѣдуетъ, что вообще наказаніе можетъ исправлять какъ-нибудь иначе, а не тѣмъ, что оно вѣчно продолжается? Не скажутъ ли: «Конечно! Оно можетъ исправлять живымъ воспоминаніемъ, оставляемымъ послѣ себя». «Но развѣ живое воспоминаніе не есть уже наказаніе?» (*)

По этому случаю, при которомъ Лессингъ подробно говоритъ о *«возвышенномъ образѣ мышленія»* Лейбница, мы сдѣлаемъ важное замѣчаніе, что и онъ указываетъ на различіе *экзотерическаго* и *эзотерическаго* въ характерѣ лейбницевской философіи и понимаетъ его совершенно въ нашемъ смыслѣ. То, что говоритъ объ этомъ Лессингъ въ отношеніи къ ученію о вѣчномъ осужденіи, можетъ служить мѣткою характеристикою лейбницевскаго мышленія вообще. Вотъ это мѣсто: «я думаю, что Лейбницъ весьма *экзотерически* говорилъ объ ученіи вѣчнаго осужденія; и что *эзотерически* онъ выразилъ бы свое мнѣніе о немъ совершенно иначе. Я только не желалъ бы, чтобы въ этомъ кто-нибудь видѣлъ что-нибудь больше простаго различія въ изложеніи. Я не желалъ бы, чтобы его обвиняли по поводу этого ученія въ противорѣчіи самому себѣ; т. е. какъ будто онъ словами явно его признаетъ, а втайнѣ и въ сущности отрицаетъ. Это было бы уже слишкомъ дурно и не могло бы быть оправдано никакою дидактическою политикою, никакимъ желаніемъ быть всѣмъ для всѣхъ. Скорѣе же я убѣжденъ и мнѣ кажется, могу доказать, что Лейбницъ только вотъ почему принялъ обыкновенное ученіе объ осужденіи со всѣми его экзотерическими основаніями и даже подкрѣпилъ его еще новыми доказательствами: онъ убѣдился, что это ученіе болѣе согласуется съ нѣкоторою великою истиною его *эзотерической* философіи, чѣмъ ученіе противоположное. Конечно онъ не принималъ его въ томъ грубомъ смыслѣ, въ какомъ признаетъ его иной теологъ. Но онъ нашелъ, что даже въ этомъ грубомъ пониманіи всетаки больше заключается истины, чѣмъ въ столь же грубыхъ и дикихъ понятіяхъ мечтательныхъ приверженцовъ примиренія; и только это заставило его скорѣе нѣсколько черезчуръ сойтись съ ортодоксами, чѣмъ сколько-нибудь сблизиться съ ихъ противниками въ этомъ дѣлѣ». «При изысканіи истины Лейбницъ никогда не обращалъ вниманія на принятыя мнѣнія, но въ твердомъ убѣжденіи, что нѣтъ такого мнѣнія, которое бы съ извѣстной стороны, въ извѣстномъ смыслѣ не было бы истинно, онъ часто снисходительно принимался до тѣхъ поръ вертѣть и выворачивать это мнѣніе, пока ему не удавалось сдѣлать замѣтною эту сторону и сдѣлать понятнымъ этотъ смыслъ. Онъ выбивалъ изъ кремня огонь, но не заключалъ своего огня въ кремень. Въ этомъ случаѣ онъ дѣлалъ не больше и не меньше, какъ то, что обыкновенно дѣлали всѣ древніе философы въ своемъ *экзотерическомъ* преподаваніи. Онъ соблюдалъ благоразуміе, для котораго наши новѣйшіе философы стали слишкомъ премудры. Онъ охотно откладывалъ въ сторону свою систему и старался вести каждаго къ истинѣ по тому пути, на которомъ находилъ его.»

(*) Lessings sämmtliche Schriften (Lachmannsche Ausgabe) Bd. IX. «Leibnitz von den ewigen Strafen». VIII und IX. стр. 167, 169. Лессингъ касается этой темы при изданіи написаннаго Лейбницемъ предисловія къ сочиненію Е. Сонера; Demonstratio theologica de injustitia aeternarum poenarum. Ср. Théod. part II, Nr. 133; стр. 542, 43.

*

Всѣ живыя существа по Лейбницу безсмертны въ широкомъ, всеобъемлющемъ значеніи; въ болѣе тѣсномъ нравственномъ смыслѣ безсмертны только личныя. Если, сообразуясь съ теологическими понятіями, мы захотимъ признавать безсмертіе только въ этомъ послѣднемъ, исключительномъ смыслѣ, то въ угоду этимъ представленіямъ мы вмѣстѣ съ Лейбницемъ должны различать эти двѣ степени безсмертія такъ: одну назовемъ *непреходимостью* (indefectibilitas), а другую по преимуществу *безсмертіемъ* (immortalitas). Непреходяща всякая физическая жизнь, какъ животная, такъ и человѣческая; безсмертна всякая личная жизнь, слѣдовательно человѣческая въ отличіе отъ животной. Такое различіе Лейбницъ въ особенности противополагаетъ картезіанцамъ, которые старались помощью безсмертія подтвердить свое понятіе о жизни и подорвать понятіе Лейбница. Они считали животныхъ за бездушныя тѣла или за простыя машины; потому что,—такъ говорили картезіанцы,—еслибы животныя были одушевлены, то они должны бы были быть непреходящи и безсмертны; а подобное положеніе было бы очевидно въ высшей степени нелѣпо и неразумно. «Не такъ неразумно, какъ это кажется картезіанцамъ,—возражаетъ Лейбницъ,—если только сдѣлать надлежащее различіе *между непреходимостью животныхъ душъ и безсмертіемъ человѣческихъ.*» (*)

4) Жизнь = развитіе. Понятіе развитія.

Монады—первоначальны и потому вѣчны. По своей сущности онѣ суть одушевленныя тѣла или живыя существа: поэтому жизнь ихъ неразрушима, непреходяща, безсмертна. А такъ какъ

(*) Commentatio de anima brutorum VII. стр. 464.
Mais cette observation de la personalité n'a point lieu dans l'ame des bêtes: c'est pourquoi j'aime mieux dire qu'elles sont *impérissables*, que les apeller *immortelles*. Théod. Part. 1. 89. стр. 527. Hinc brutorum animae *personam* non habent, et proinde solus ex notis nobis animalibus *homo habet personae immortalitatem*, quippe quae in conscientiae sui conservatione consistit, *capacemque poenae et praemii* reddit, Ep. VII. ad Des Bosses. стр. 441.

всякая жизнь совершается какъ развитіе, то въ границахъ природы, т. е. отъ созданія міра до его уничтоженія, каждая монада находится въ постоянномъ развитіи. И изъ этого принципа развитія, высочайшаго принципа лейбницевской метафизики, долженъ быть выводимъ порядокъ вещей или космологія.

Субъектъ каждаго развитія проходитъ рядъ различныхъ состояній, и абстрактная формула, на которую можетъ быть сведенъ этотъ процессъ, состоитъ въ положеніи, что нѣчто измѣняется. Поэтому относительно каждаго развитія имѣетъ мѣсто первое и простѣйшее опредѣленіе, именно: что оно есть *измѣненіе*, и притомъ такое измѣненіе, въ которомъ состоянія не только слѣдуютъ одно *за* другимъ, но каждое состояніе происходитъ *изъ* предшествующаго, такъ что отъ одного къ другому происходитъ не скачокъ, а постепенный, посредствуемый переходъ. Въ этомъ процессѣ не бываетъ ни остановки, ни скачковъ; онъ образуетъ постоянное и непрерывное, слѣдовательно *сплошное измѣненіе*. Но и этимъ еще не исчерпывается понятіе развитія, потому что есть измѣненія, которыя, хотя непрерывны, никакъ не составляютъ однако развитія, напр. постоянная смѣна дня и ночи, или временъ года. Здѣсь измѣняются только извѣстныя свойства, именно свѣтъ и тѣнь, теплота и холодъ; въ развитіи же напротивъ измѣняется не просто качество или нѣчто, но измѣняется специфическое нѣчто или недѣлимое. *Поэтому развитіе есть непрерывное измѣненіе недѣлимаго.* Если понятіе развитія мы будемъ выражать посредствомъ понятія измѣненія, то мы должны прибавить, что это измѣненіе въ своемъ теченіи *непрерывно*, а по своему характеру *индивидуально*. Измѣненіе содержитъ въ себѣ только то, что нѣчто становится другимъ (changement). Непрерывное измѣненіе представляетъ болѣе тѣсное опредѣленіе, что эта перемѣна состоитъ въ сплошномъ, непрерывномъ процессѣ, или что измѣненіе не прекращается ни на одно мгновеніе (changement continuel). Наконецъ развитіе значитъ, что этотъ непрерывный процессъ измѣненія имѣетъ мѣсто въ живомъ существѣ или въ недѣлимомъ; что всѣ его различныя состоянія слѣдуютъ изъ природы этого недѣлимаго, какъ изъ своей внутренней и всегда той же причины; что слѣдова-

тельно измѣненіе происходитъ по собственной закономѣрности или автономіи, и что специфическая природа недѣлимаго составляетъ особенное содержаніе, деталь всего процесса (il faut qu'il y ait un détail de ce qui se change).

Того же самаго порядка понятій держится монадологія въ своихъ теоремахъ относительно естественнаго хода монады. Она начинаетъ съ простаго измѣненія и затѣмъ вводитъ въ опредѣленіе измѣненія монады непрерывность, имманентную закономѣрность или автономію, специфическій характеръ. «Я утверждаю, какъ достовѣрную истину,—говоритъ Лейбницъ,—что всѣ вещи подвержены *измѣненію*, слѣдовательно и монады, и что въ каждой монадѣ это измѣненіе происходитъ *непрерывно*; изъ этого слѣдуетъ, что естественныя измѣненія монады проистекаютъ изъ внутренняго принципа (principe interne), такъ какъ извнѣ воздѣйствовать на природу монады невозможно. Притомъ, кромѣ принципа измѣненія долженъ существовать и *особенный субъектъ измѣненія* (un détail de ce qui se change), и этотъ-то особенный субъектъ, эта деталь и составляетъ такъ сказать спецификацію и различіе простыхъ субстанцій.» (*)

Все это изложеніе мы можемъ совмѣстить въ ту легкую формулу, въ которой Лейбницъ выставилъ принципъ развитія въ

(*) Monadologie 10, 11, 12. стр. 705, 706. Я не нахожу, чтобы выраженіе: «détail de ce qui se change» было темно, какъ это замѣчаетъ одинъ изъ новѣйшихъ толкователей монадологіи. Оно выражаетъ больше, чѣмъ автономическое измѣненіе и его нельзя переводить словами «особенныя измѣненія». Въ ce qui se change разумѣется не измѣненіе, а то, что измѣняется, или *субъектъ измѣненія*. Слѣдовательно détail de ce qui se change есть особенное содержаніе этого субъекта или первоначальная особенность каждой монады, отличающейся ab origine отъ всѣхъ прочихъ. Слѣдовательно это выраженіе обозначаетъ *перемѣнчивое недѣлимое* или *недѣлимое, которое развивается* и тѣмъ соединяетъ въ себѣ множество различныхъ состояній. Что самъ Лейбницъ желалъ дать такой смыслъ своему выраженію, очень ясно видно изъ непосредственно затѣмъ слѣдующаго положенія монадологіи: эта деталь должна заключать множество въ единствѣ или въ простотѣ (ce détail doit envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple. Mon. 13) Ср. Leibnitz Monadologie. Von. Rob. Zimmermann. стр. 13, 47.

первомъ очеркѣ своей системы (въ письмѣ). Именно, такъ какъ все, что слѣдуетъ изъ монады, есть обнаруженіе силы или дѣйствіе, то рядъ различныхъ, переживаемыхъ ею состояній есть рядъ дѣйствій, или *series operationum*. Эти дѣйствія соединены между собою тѣсною связью, такъ что каждое изъ нихъ происходитъ отъ ближайшаго предъидущаго, и слѣдовательно всѣ они составляютъ непрерывную сплошную цѣпь, или *continuatio seriei oparationum*; и, такъ какъ всѣ эти дѣйствія слѣдуютъ изъ самой монады, то недѣлимое образуетъ порядокъ всѣхъ своихъ дѣйствій и законъ ихъ непрерывнаго ряда въ силу своей первоначальной природы. Существо *автономическое* есть существо, законы дѣйствій котораго слѣдуютъ изъ него самого. *Автономическій послѣдовательный рядъ дѣйствій есть развитіе.* Вотъ понятіе, которое формулируетъ Лейбницъ, говоря: «каждая монада содержитъ въ своей природѣ законъ для непрерывнаго послѣдовательнаго ряда своихъ дѣйствій (*legem* continuationis seriei suarum operationum); она содержитъ въ себѣ свое прошедшее и свое будущее.» (*)

Въ ходѣ равитія каждая фаза или каждая ступень есть результатъ *всѣхъ* бывшихъ и причина *всѣхъ* будущихъ ступеней: она содержитъ въ себѣ первыя, какъ пройденные *моменты*, и вторыя, какъ зародыши, имѣющіе развиться, какъ *задатки*, долженствующіе реализоваться. Такимъ образомъ въ каждой точкѣ развитія, въ каждомъ житейскомъ актѣ монады заключается вся *исторія развитія* недѣлимаго: какъ моментъ—насколько она прошла, и какъ задатокъ—насколько она предстоитъ въ будущемъ. На каждой ступени развитія преобразуется все прошлое, предобразуется все будущее, и самое настоящее, въ которомъ находится монада, есть порожденіе ея прошедшаго и мать ея будущаго. «Какъ всякое настоящее состояніе монады есть естественное слѣдствіе ея прошедшаго, такъ же точно ея настоящее чревато будущимъ.» (**)

(*) Que chacune de ces substances contient dans sa nature *legem continuationis seriei suarum operationum* et tout ce qui lui est arrivé et arrivera. Lettre à Mr. Arnauld стр. 107.

(**) Et comme tout présent état d'une substance simple est naturelle-

5) РАЗВИТІЕ = СИЛА ПРЕДСТАВЛЕНІЯ.

Итакъ, каждое развитіе составляетъ безконечный рядъ различныхъ состояній, въ каждое мгновеніе равный нѣкоторой простой единицѣ и въ совокупности составляющій одно единственное недѣлимое, которое всѣ эти различныя состоянія порождаетъ изъ самого себя и проходитъ ихъ закономѣрный послѣдовательный рядъ, постоянно оставаясь тѣмъ-же тожественнымъ съ самимъ собою существомъ. Недѣлимое есть не *сумма*, а *субъектъ* этихъ различныхъ состояній, не ариѳметическая, а метафизическая, т. е. *недѣлимая единица*. Слѣдовательно понятіе развитія состоитъ въ томъ, что недѣлимая единица заключаетъ въ себѣ безконечное многообразіе. Но многообразное можетъ содержаться въ простомъ единствѣ не матеріально, а только идеально, не какъ часть, а только какъ представленіе. Мы сказали прежде, что въ первоначальной природѣ недѣлимаго предобразовано или предуставлено все развитіе: это *предобразованіе* есть *представленіе*, и сила, которая, какъ дѣятельный принципъ лежитъ въ основаніи каждаго развитія, есть поэтому сила представленія, такъ какъ между всѣми силами она одна въ состояніи выразить множество въ единствѣ (multorum in uno expressio). (*) Если мы на каждое состояніе монады смотримъ вообще какъ на обнаруженіе силы или на дѣйствіе, то естественно и состояніе предобразованія должно быть разсматриваемо какъ дѣятельность, какъ выраженіе первоначальной силы. Въ состояніи предобразованія то, что осуществляется развитіемъ въ послѣдовательномъ ряду степеней, является какъ настоящее: слѣдовательно сила, на которой основано это состояніе, есть сила, которая *дѣлаетъ предметы настоящими*, т. е. vis repraesentativa или представленіе. *Поэтому подъ представленіемъ мы разу-*

---

ment une suite de son état précedent, tellement que le présent y est gros de l'avenir. Monad. 22, стр. 706.—On peut dire, qu'en elle, comme partout ailleurs, *le présent est gros de l'avenir*. Répl. aux refl. de Bayle стр. 187.

(*) Cum Perceptio nihil aliud sit, quam *multorum in uno expressio*, necesse est omnes Entelechias seu Monades *perceptione* praeditas esse.— Ep. III, ad Des Bosses, стр. 438.

мѣемъ силу развитія, и совершенно ясно видимъ, какъ приводится къ этому понятію лейбницевская философія. Она должна дойти до него, какъ скоро смотритъ на монаду какъ на развитіе нѣкотораго недѣлимаго. Развитіе есть сила цѣлесообразная. А что-такое цѣлесообразная сила? Очевидно такая сила, которая полагаетъ цѣли. Цѣли, формы, порядки, связывающіе многообразіе въ единствѣ могутъ быть созидаемы только творческими, формирующими, представляющими силами. Какъ нѣтъ никакого развитія безъ цѣлей, такъ нѣтъ цѣлей безъ представленія, безъ цѣлеполагающихъ или представляющихъ силъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ объясняется, что представленіе и сознаніе различны и почему они различны: есть безсознательныя представленія, потому что есть безсознательныя развитія. Представленіе и сознательное представленіе относятся какъ родъ къ виду и далѣе будетъ показано, какимъ образомъ сознаніе составляетъ особенный случай или особенную степень представляющей силы. Въ такомъ универсальномъ метафизическомъ смыслѣ, въ которомъ сила представленія принадлежитъ всѣмъ монадамъ, мы по Лейбницу называемъ представленіе *перцепціею*. (*) Перцепція, т. е. представляющая или цѣлесообразная сила есть принципъ всякаго развитія и всякой жизни. «Жизнь,—говоритъ Лейбницъ въ своемъ письмѣ къ Вагнеру,—есть principium perceptivum.» (**)

Представляющая сила есть послѣднее объясненіе цѣлесообразной силы, точно такъ какъ сама цѣлесообразная сила есть первое объясненіе жизни и развитія. Она есть настоящее и высшее выраженіе для обозначенія того принципа монады, который прежде былъ названъ дѣятельною силою, формою, душою. Поэтому между представляющею и движущею силою въ каждой монадѣ находится точно такое же отношеніе, какое нами показано между душою и тѣломъ, жизнью и механизмомъ, причинами конечными и дѣйствующими. Какъ душа заключаетъ въ себѣ тѣло,

---

(*) *Perceptio* nihil aliud est quam illa ipsa *repraesentatio variationis externae in interna*. Comm. de anima brutorum VIII, стр. 464.

(**) Vita est *principium perceptivum*. Ep. ad Wagnerum de vi activa corp. III, стр. 466.

такъ преставляющая сила заключаетъ въ себѣ движущую и составляетъ ея принципъ. Если же первоначальная и коренная сила монады сведена на *этотъ* принципъ, какъ на свой высшій принципъ, то вмѣстѣ съ тѣмъ являются двѣ задачи, рѣшеніе которыхъ намъ предстоитъ. Какъ объясняется изъ представляющей силы сила движущая или *тѣло*? Какъ объясняется изъ представляющей силы сознательное представленіе или *духъ*? Дѣло идетъ о примиреніи этихъ двухъ великихъ противоположностей: съ одной стороны противоположности между движеніемъ и представленіемъ, съ другой стороны противоположности между представленіемъ безсознательнымъ и сознательнымъ. Если позволительно употребить здѣсь математическое выраженіе, которое должно скорѣе намекнуть на рѣшеніе задачи, чѣмъ объяснить это рѣшеніе, то мы скажемъ, что въ понятіи безсознательнаго представленія Лейбницъ нашелъ какъ-бы *гармоническое среднее* въ отношеніи природы къ духу; потому что безсознательное представленіе указываетъ на природу тѣла, такъ какъ оно *безсознательно*, и на природу духа, такъ какъ оно есть *представленіе*. Вопросъ въ томъ: если всѣ вещи суть монады и всѣ монады суть представляющія силы, то чтò-такое *тѣла*, чтò-такое духи?

ВОСЬМАЯ ГЛАВА.

СИЛА ПРЕДСТАВЛЕНІЯ.

I. *Метафизическое значеніе представляющей силы.* Различіе между представленіемъ и сознаніемъ (perceptio и apperceptio). Представленіе какъ дѣятельный принципъ. Представленіе и стремленіе (perceptio и appetitio). II. *Міровой законъ аналогіи.* Фактъ представленій въ человѣкѣ. Сродство всѣхъ вещей въ мірѣ. Вездѣприсутствіе представляющихъ силъ. III. *Микрокосмъ.* Монада, какъ представленіе недѣлимаго. Монада, какъ представленіе *всѣхъ* недѣлимыхъ или какъ представительница мірозданія. Монада, какъ микрокосмъ или какъ дѣятельное міропредставленіе (живое зеркало).

Что всѣ вещи суть монады, а всѣ монады суть представляющія существа, — вотъ кажется положеніе, которое лейбницевскую философію, умѣвшую такъ искусно ладить съ такъ-называемымъ здравымъ человѣческимъ смысломъ, снова затемнило для этого смысла, и вообще было причиною, что это ученіе было болѣе прославляемо, чѣмъ понимаемо, и, несмотря на свое популярное имя и свое большое распространеніе, до послѣднихъ дней осталось загадочнымъ явленіемъ. Будучи болѣе доступно чѣмъ ученіе Спинозы, оно было менѣе понятно. По крайней мѣрѣ въ этомъ отношеніи Лейбницъ раздѣляетъ судьбу своего предшественника, т. е. что должно было пройти цѣлое столѣтіе, прежде чѣмъ была понята глубина его міросозерцанія. Нужно было, чтобы прежде критика чистаго разума, наукословіе, вообще трансцендентальная философія, изслѣдовали, разъяснили, выста-

вили во всей *первичности* (prioritas) способность познанія и представленія; только тогда могла наступить въ Шеллингѣ эпоха, которая дѣйствительно была въ состояніи помирить противоположность между Спинозою и Лейбницемъ, и только Шеллингъ могъ объявить, что настало время, когда можно возстановить Лейбница. Онъ могъ это объявить, но еще вопросъ, исполнилось ли уже его предсказаніе.

Принимая силу представленія за сущность всѣхъ вещей, лейбницевская философія, которая повидимому столь крѣпко опиралась на природу вещей, превращается въ глазахъ большинства въ воздушный замокъ, который не имѣетъ ничего общаго съ природою и опытомъ. Новую систему природы, которой не могли противорѣчить даже основанія матеріалистовъ, такъ какъ она ихъ (относительно) оправдывала и воспринимала въ себя, монадологія повидимому превращаетъ въ доведенный до крайности идеализмъ, за которымъ невозможно слѣдовать трезвому и точному воззрѣнію на вещи. Одного имени идеализма,—что-бы подъ нимъ ни разумѣлось,—въ большей части случаевъ, и именно въ настоящее время, достаточно, чтобы обозначенную имъ систему причислить къ пустымъ и неимѣющимъ значенія мечтамъ. Такъ или почти такъ идіоты смотрятъ и на Платона, какъ и на Лейбница, когда дѣло идетъ о глубочайшихъ мысляхъ его философіи; въ творцѣ монадологіи имъ кажется достопримѣчательнымъ только то въ настоящее время повидимому совершенно необъяснимое обстоятельство, что этотъ крайній идеалистъ вмѣстѣ былъ столь великимъ математикомъ и физикомъ, и притомъ былъ не *на счетъ* своихъ принциповъ, но именно *на основаніи* ихъ.

Между тѣмъ мы увидимъ, что Лейбницъ, приписывая каждому существу силу представленія, нетолько не наноситъ ущерба натурализму, но скорѣе глубже основываетъ его и дальше развиваетъ; что въ смыслѣ монадологіи понятіе представленія ничего не подкладываетъ подъ природу, не приписываетъ ей ничего такого, чего бы она сама не обнаруживала ясно и отчетливо. Изложеніе лейбницевской философіи должно только остеречься и не ставить этого понятія прямо на переднее мѣсто системы, на которое самъ философъ *никогда* не ставилъ своего

principium perceptivum. Говорю никогда, и въ этомъ легко убѣдиться, если съ нѣкоторымъ тщаніемъ слѣдить за ходомъ его мысли, если наблюдать этотъ ходъ не въ одномъ, а во *всѣхъ* сюда относящихся сочиненіяхъ. Какъ по лейбницевскому міросозерцанію въ природѣ вещей имѣетъ мѣсто послѣдовательный порядокъ отъ низшихъ существъ къ высшимъ, такъ точно само это міросозерцаніе возвышается генетическимъ путемъ отъ низшихъ понятій къ высшимъ, и высочайшее понятіе, котораго оно достигаетъ въ предѣлахъ своего принципа, есть именно понятіе представляющей силы: она есть высшая форма, какъ-бы высшая потенція для коренной силы монады. Но высшее понятіе всегда предполагаетъ низшія и можетъ быть правильно понято и изложено только тогда, когда всѣ эти условія раскрыты и исполнены. Представляющая сила предполагаетъ развитіе, развитіе—цѣлесообразную силу, цѣлесообразная сила — дѣятельную, дѣятельная—страдательную, а элементарное понятіе силы вообще было получено наведеніемъ изъ факта вещественнаго движенія. Вотъ послѣдовательный рядъ понятій, имѣющій силу не въ послѣдовательности *времени*, и не въ системѣ *природы*, но именно въ *изложеніи* этой системы или въ научномъ ходѣ нашего пониманія. Представляющая сила не то что-бы *позднѣе* движущей, та и другая одинаково *первоначальны* какъ самая монада; и она не слѣдуетъ изъ прежнихъ понятій, какъ математическое заключеніе, но составляетъ *абсолютно первое* (natura prius), изъ чего наконецъ должно быть выводимо все другое: она объясняетъ развитіе и цѣлесообразную силу, точно такъ же какъ развитіе и цѣлесообразная сила объясняютъ жизнь и движеніе. Но *для насъ*, слѣдующихъ чувственному воззрѣнію, *для насъ* чувственное ближе и знакомѣе, чѣмъ нечувственное, движеніе знакомѣе чѣмъ представленіе, тѣло знакомѣе чѣмъ душа, вообще физическое знакомѣе, чѣмъ метафизическое. А такъ какъ задача науки состоитъ въ томъ, чтобы развивать изъ извѣстнаго неизвѣстное, то *для насъ* извѣстнымъ, первымъ, въ этомъ смыслѣ раньшимъ будетъ понятіе движущей силы, и потому съ этой данной начинается тотъ научный порядокъ понятій, котораго послѣдній (въ этомъ смыслѣ позднѣйшій) членъ составляетъ пред-

ставляющая сила. Точно такъ же и Аристотель въ своей аналитикѣ различаетъ то, что само *въ себѣ* первое или раньшее (φύσει или λόγῳ πρότερον), отъ того, что *для насъ* первое или раньшее (πρός ἡμᾶς πρότερον, φύσει или λόγῳ δεύτερον). Законы и роды вещей суть τό φύσει πρότερον; явленія же и недѣлимыя τό πρός ἡμᾶς πρότερον.

Понимамое въ истинномъ своемъ смыслѣ лейбницевское principium perceptivum является въ высшей степени простою и сообразною съ природою мыслью, неизбѣжная истина которой должна обнаружиться и для идіота. Для того, чтобы дойти до этого понятія или до положенія, что *всѣ вещи суть существа представляющія*, можно держаться двухъ различныхъ путей, по которымъ самъ Лейбницъ достигъ до своего принципа, и оба эти пути одинаково точны, одинаково естественны, такъ какъ они исходятъ не изъ какого-нибудь гипотетическаго взгляда, а изъ твердыхъ фактовъ. По предъидущимъ объясненіямъ должно принять за незыблемый фактъ, что въ каждой вещи существуетъ сила, дающая форму, или что каждая вещь образуетъ особенную, основанную на ея природѣ индивидуальность. Вовторыхъ нужно также признать за фактъ, что въ человѣкѣ существуютъ представленія, сознательныя представленія, фактъ, который доказывается самымъ своимъ утвержденіемъ: ибо каждое слово есть знакъ представленія. Требуется объяснить эти два данные факта: данную формы во всѣхъ вещахъ, данную представленій въ человѣкѣ. Требуется объяснить, т. е. показать, при какихъ единственныхъ условіяхъ возможны формы въ природѣ, представленія въ человѣкѣ. Анализъ этихъ двухъ фактовъ ведетъ къ лейбницевскому principium perceptivum.

1. *Метафизическое значеніе представленія.*

perceptio и apperceptio.

Единство въ различіи и различіе въ единствѣ есть самое общее объясняющее выраженіе для понятія формы. Какъ бы вещественно мы ни понимали форму, во всякомъ случаѣ она является какъ согласное цѣлое, въ которомъ каждая часть, такъ

какъ она существуетъ только въ цѣломъ, представляетъ самое цѣлое. Если, напримѣръ, я обращаю вниманіе на вещество какого-нибудь предмета, положимъ этого камня, то я ничего въ немъ не вижу, кромѣ куска мрамора такого-то цвѣта, столько-то вѣсящаго, и т. д. Но если я имѣю въ виду его особенную форму, то я нахожу въ этомъ мраморномъ обломкѣ часть статуи, и не какой-угодно статуи, но положимъ ногу мужскаго тѣла, которая могла принадлежать только одному Юпитеру. Нѣтъ сомнѣнія, что совершенный знатокъ искусства и древности по каждой части безошибочно узнаетъ всю статую, подобно тому, какъ ботаникъ по листу узнаетъ все растеніе, а анатомъ по кости цѣлое животное. Однако обломокъ *не* есть статуя, нога *не* есть все тѣло; но она даетъ узнать его, *она его представляетъ*, и слѣдовательно есть его *представленіе* или представительница: она составляетъ это представленіе для знатока ея природы, который можетъ представлять торсъ только какъ часть этого цѣлаго; она составляетъ это представленіе *сама въ себѣ*, потому что по своей формѣ она могла существовать только какъ часть этого цѣлаго, только въ связи съ этими другими частями. Цѣлая же статуя есть представленіе того, что исполнено въ ней художественною фантазіею. Да и грубый кусокъ мрамора, котораго не касалась рука художника, содержитъ въ своей природѣ больше, чѣмъ одни чувственныя свойства, обнаруживающіяся съ перваго впечатлѣнія, и общія ему съ другими массами. Напримѣръ геологу, понимающему его природу, грубый камень говоритъ столько же, сколько обломокъ археологу, листъ ботанику или кость анатому: геологу каждый камень *представляетъ* опредѣленную горную породу земли, и такъ какъ только тутъ и можетъ быть открыта истинная сущность камня, то мы должны признать, что *вообще всякая вещь свою истинную цѣлую природу можетъ только представлять*. Не скажутъ-ли, что это представленіе существуетъ только въ насъ, а не въ вещахъ? Но наше представленіе только тогда истинно, когда согласно съ природою вещей, когда каждая вещь, будь она сознательною, должна бы была представлять самое себя точно такъ, какъ она представляется нами. Различіе заключается только въ томъ, что

мы *знаемъ*, что представляютъ вещи, между тѣмъ, какъ сами вещи ничего объ этомъ не знаютъ; что въ насъ представленіе *сознательно*, а въ нихъ *безсознательно*. Оттого, что оно безсознательно, развѣ оно будетъ менѣе представленіемъ? Оттого, что вещи не знаютъ, что онѣ дѣлаютъ, развѣ можно сказать, что онѣ ничего не дѣлаютъ? При понятіи представленія дѣло идетъ вовсе не о понятіи сознанія; и на такого человѣка, какъ Лейбницъ, невозможно взводить фантазію, будто бы онъ антропоморфизируетъ вещи, приписывая всѣмъ существамъ представляющія силы, будто онъ лишаетъ вещи ихъ истинной природы и переноситъ ихъ въ какой-то сказочный міръ. Сознательное представленіе есть человѣческая способность, слѣдовательно психологическое понятіе; представленіе же просто, голое представленіе есть сила природы и слѣдовательно универсальный или метафизическій принципъ. На это различіе постоянно указываетъ Лейбницъ, какъ скоро вводитъ въ дѣло этотъ принципъ: представленіе вообще, метафизическій принципъ онъ обозначаетъ словомъ perceptio, сознательное же (человѣческое) представленіе, психологическое понятіе, онъ называетъ apperceptio, и впослѣдствіи мы увидимъ, какое различіе и какая связь существуетъ между тѣмъ и другимъ. Perceptio есть сила формы, т. е. сила, которая объединяетъ многое, связуетъ многообразіе въ единство. Единство и связь вообще—все равно, между вещами или между частями одной вещи—ни въ какомъ случаѣ не могутъ проявиться чувственно, но всегда могутъ быть только представляемы: слѣдовательно они суть представленія въ объективномъ смыслѣ, т. е. такія, которыя существуютъ въ самихъ вещахъ и потому доказываютъ присутствіе представляющихъ силъ въ самихъ вещахъ. Иначе — нужно бы было полагать, что связь и единство вещей представляются только въ насъ, а не въ самихъ вещахъ, что они существуютъ только въ насъ, а не въ самихъ вещахъ: мнѣніе, которое не принадлежитъ къ точкѣ зрѣнія догматической философіи. Гдѣ многообразное существуетъ въ простомъ единствѣ или in individuo, тамъ есть представленіе; а гдѣ есть представленіе, тамъ есть и представляющая сила или perceptio. Такимъ образомъ монадологія говоритъ: «преходящее состояніе, заключающее и представляющее (représente) множество въ единствѣ или въ простой субстанціи, есть именно то, что называется представленіемъ или перцепціею, и что, какъ мы послѣ увидимъ, нужно строго отличать отъ сознанія или апперцепціи.» (*)

Дѣятельное представленіе. Представленіе и стремленіе. Perceptio и appetitio.

Такъ какъ всякое недѣлимое развивается, то оно непрерывно измѣняетъ свою форму или свое представленіе; слѣдовательно оно образуетъ собственною силою закономѣрный послѣдовательный рядъ представленій и постоянно находится въ *стремленіи* переходить отъ одного состоянія къ другому, отъ одного выраженія своей индивидуальности къ новому, т. е. отъ представленія къ представленію. Поэтому перцепція есть не мертвый, а живой принципъ; если она и не есть сознательное дѣйствіе, то все-таки нѣкоторое дѣйствіе, или нѣкоторое дѣятельное стремленіе: вещи суть *активныя представленія*; онѣ нетолько нами представляются, но *сами представляютъ*, что *онѣ суть*, если и не представляютъ своего существа *сами себѣ*. Что перцепція есть безсознательное представленіе—это утверждаетъ Лейбницъ тѣмъ, что отличаетъ ее отъ апперцепціи; что она есть дѣятельное представленіе, это доказываетъ выраженіе appetitio (appetitus, agendi conatus, tendance): «дѣятельность внутренняго принципа, производящаго измѣненіе или переходъ отъ одного представленія къ другому, можетъ быть названа стремленіемъ (appetition).» (**) *Представленіе* и *стремленіе* (perceptio и appétitio) принадлежатъ по Лейбницу къ сущности каждой индивидуальности. Вмѣстѣ съ этимъ нужно принять, что представленіе дѣятельно, что оно существуетъ въ самыхъ вещахъ какъ ихъ собственная сила

(*) Monadologie № 14, стр. 706.

(**) Monadologie 15. — Ita in omni Entelechia primitiva perceptioni respondet *appetitus* seu *agendi conatus* ad novam perceptionem *tendens*. Comment. de anima brut. XII. стр. 464.

и ихъ собственное стремленіе, однимъ словомъ какъ принципъ развитія. (*)

Не знаю, что можно возразить противъ этого понятія, составленнаго въ такомъ смыслѣ, а еще менѣе, кáкъ можно ставить его въ порокъ лейбницевской философіи, если только надлежащимъ образомъ вникнуть въ ея первыя основныя понятія. Развѣ есть что-нибудь чудное въ томъ, что машина, строимая механикомъ, существуетъ въ его планѣ какъ *представленіе*, что это представленіе предшествуетъ исполненію произведенія и что въ исполненномъ произведеніи всѣ части и движенія расположены именно по этому представленію сообразно съ цѣлью строителя? Поставьте теперь на мѣсто искусственной машины машину естественную, живое тѣло, которое собственною силою дѣлитъ себя, движетъ и образуетъ. Какимъ образомъ живая машина можетъ въ такой степени превосходить мертвую, и не нуждаться въ томъ, отъ чего въ искусственномъ произведеніи зависитъ существенное—порядокъ и единство его частей, т. е. въ цѣлесообразномъ представленіи? Въ томъ именно и состоитъ наибольшее, недостижимое совершенство природы, что ея произведенія дѣйствуютъ по собственнымъ, врожденнымъ представленіямъ, что они сами себя построяютъ и развиваютъ, между тѣмъ какъ произведенія искусства дѣлаются и воплощаютъ въ себѣ чужія представленія. Гдѣ есть цѣли, тамъ должны быть и представленія, потому что каждая цѣль есть представленіе, каждая цѣлесообразная сила есть сила представляющая. Какъ достовѣрно то, что существуютъ цѣли въ природѣ и въ каждомъ естественномъ недѣлимомъ, такъ достовѣрно и то, что существуютъ въ нихъ представленія. Что можетъ быть объяснено исключительно одними представленіями, то ими и должно быть объясняемо какъ въ природѣ, такъ и въ искусствѣ. Вся природа можетъ быть въ духѣ Лейбница сравнена съ живымъ строеніемъ, въ которомъ каждая часть сама собою, какъ-бы по врожденному инстинкту занимаетъ слѣдующее ей мѣсто. Въ искусственномъ строеніи объяснить связь частей, порядокъ и форму цѣлаго я могу только планомъ и представленіемъ архитектора: ужели въ природѣ живая гармонія всѣхъ существъ, это совершеннѣйшее изъ всѣхъ произведеній—само мірозданіе должно быть только одною игрою слѣпаго и безцѣльнаго случая? Представленіе, которое строитель указываетъ каждой части, техническою силою соединяя всѣ ихъ въ одно гармоническое цѣлое, — это представленіе, если говорить тѣмъ же сравненіемъ, въ природѣ проявляетъ каждая вещь сама собою, своею коренною, врожденною силою. Если-бы напр. столбъ былъ монадою или живымъ тѣломъ, то онъ поднялся бы *самъ собою*, онъ самъ бы вступилъ въ рядъ другихъ столбовъ, самъ бы сталъ въ извѣстное точное разстояніе отъ другихъ столбовъ, однимъ словомъ—онъ самъ собою дѣйствовалъ бы такъ, какъ теперь, не будучи монадою, онъ принужденъ дѣйствовать или лучше служить по плану художника.

(*) Quod Monadis nomine appellare soles, in quo est velut *perceptio* et *appetitus*. De ipsa natura, Nr. 12, стр. 158.

Слѣдовательно остается только дилемма: или вмѣстѣ съ Спинозою и матеріалистами отрицать въ вещахъ всѣ формы и всѣ цѣли, или же утверждать вмѣстѣ съ Лейбницемъ, что формы и цѣли суть коренныя силы и слѣдовательно принять, что всѣ вещи суть представляющія существа. По ходу философіи эта дилемма рѣшена въ пользу Лейбница.

II. *Мировой законъ аналогіи.*

Такъ какъ представленіе извѣстно намъ только въ человѣкѣ, то станемъ ли мы поэтому отрицать его въ другихъ существахъ, и находить странною лейбницевскую философію, которая утверждаетъ вездѣприсутствіе представляющихъ силъ?

Если такъ, то пусть изслѣдуютъ этотъ извѣстный фактъ человѣческаго представленія, пусть посмотрятъ, не должно ли его объясненіе идти по такому пути, что мы сойдемся съ Лейбницемъ въ одномъ и томъ же принципѣ! Откуда является въ человѣкѣ представленіе? Изъ тѣла оно не можетъ быть объяснено: потому что вещественная сила производитъ только движенія, а изъ движеній никакъ не слѣдуютъ представленія. Выводить представленіе изъ механическихъ силъ — значило бы объяснять духъ

*

посредствомъ generatio equivoca. «Необходимо признать, — говоритъ монадологія,—что представленіе и все, что съ нимъ связано, не можетъ быть объяснено изъ механическихъ основаній, т. е. посредствомъ фигуръ и движеній.» (*) Поэтому представленія должны быть выводимы изъ души: они суть самостоятельное проявленіе человѣческаго духа. Но если *только* человѣческій духъ способенъ порождать изъ себя представленія, *одинъ онъ между всѣми другими существами*, то во всемъ мірозданіи нѣтъ ничего подобнаго и сроднаго человѣческому духу, и человѣкъ совершенно отдѣляется отъ вещей, которыми его окружила и съ которыми его связала природа, такъ что является въ видѣ ἅπαξ λεγόμενον въ книгѣ творенія. Въ такомъ случаѣ онъ есть нетолько абсолютно особенное, но необъяснимое и чудесное существо. Мы должны бы смотрѣть на него подобно тому, какъ напримѣръ историкъ смотритъ на народъ, для котораго онъ не можетъ найти производнаго, не можетъ найти никакого мѣста въ сродствѣ народовъ; подобный народъ называется автохтонами или аборигенами: имя, которое указываетъ на *пробѣлъ* въ связи исторіи, въ контекстѣ этнографіи. Если сила представленія свойственна одному человѣку какъ монополія, не раздѣляемая имъ ни съ какимъ другимъ существомъ, то между человѣкомъ и прочими вещами существуетъ скачекъ, и какъ тамъ въ рукахъ историка разрывается нить исторіи, такъ здѣсь разрывается нить философіи въ рукахъ философа. Принять подобный скачекъ, значило бы отрицать связь вещей и, слѣдовательно, отказываться отъ возможности познанія. Что существуетъ совокупно, то должно имѣть совокупную связь и никакая вещь не должна по своей природѣ составлять абсолютнаго исключенія изъ всѣхъ другихъ. Все равно, какой бы законъ ни господствовалъ въ порядкѣ вещей, во всякомъ случаѣ онѣ *находятся* въ порядкѣ, онѣ связаны между собою, и между всѣми ими должно существовать нѣкоторое сходство, извѣстнаго рода сродство, по словамъ Гиппократа: σύμπνοια πάντα. (**) Существуетъ *естественный законъ аналогіи*, по которому всѣ вещи, совмѣщающіяся въ мірозданіи, принадлежатъ къ одному семейству, связаны между собою сродствомъ, сохраняющимся при величайшемъ многообразіи индивидуальныхъ различій и не исчезающимъ даже на разстояніи отъ одной крайности до другой. Природа точно такъ же не знаетъ кастъ, какъ и абсолютнаго равенства, и способность, которою она снабжаетъ высочайшее изъ своихъ существъ, не совершенно чужда и послѣднему изъ нихъ. Сила, которая присуща человѣку въ полной своей энергіи, не можетъ совершенно отсутствовать ни въ одной вещи; она проявляется во всѣхъ вещахъ; только въ низшихъ она дѣйствуетъ съ меньшимъ могуществомъ, и потому не обнаруживается такъ явно и отчетливо. Еслибы въ природѣ не было аналогіи, то въ естествознаніи не было бы общихъ законовъ. Чтобы достигнуть общихъ положеній, общихъ истинъ, опытъ долженъ соединить аналогію съ наведеніемъ. Голый опытъ знаетъ только случаи. Аналогія дѣлаетъ изъ случаевъ законы. Что̀ въ данномъ случаѣ доказывается наведеніемъ, посредствомъ анализа фактовъ, что̀ опытъ выражаетъ въ *частномъ сужденіи*, то обобщается аналогіею, которая отъ даннаго явленія природы переноситъ открытое свойство на всѣ сходныя натуры. Изъ факта даннаго движенія мы выводимъ силу, динамическую природу даннаго тѣла; опытъ не можетъ отрицать, что всѣ тѣла движутся; поэтому аналогія должна утверждать, что во всѣхъ тѣлахъ существуютъ движущія силы. Такъ точно опытъ доказываетъ, что есть представленіе въ человѣкѣ и слѣдовательно есть представляющая сила въ человѣческой душѣ. Но если человѣкъ не составляетъ исключенія изъ вещей, то онъ не есть исключеніе и какъ представляющее существо; слѣдовательно силы вещей должны быть сродны съ силами человѣка, должны представлять нѣчто аналогическое человѣческому духу, т. е. вещи должны быть представляющими существами: такими существами онѣ должны быть въ извѣстномъ смыслѣ, который не предполагаетъ человѣческаго сознанія, а только аналогію съ ними. Относительно представленія здѣсь имѣетъ мѣсто дилемма, которую утверждалъ Фихте относительно самосознанія: *или вообще представленіе не существу-*

(*) Monadologie № 17, стр. 706.

(**) Tout est conspirant (σύμπνοια πάντα) comme disait Hippocrate. Nouv. Ess. Avant-propos. стр. 127. ср. Monadologie. 61.

сть или оно должно присутствовать всюду. Но въ человѣкѣ представленіе дано какъ фактъ; этотъ фактъ есть извѣстнѣйшая данная достовѣрнѣйшаго опыта: потому что нѣтъ опыта достовѣрнѣе собственнаго опыта, нѣтъ данной извѣстнѣе собственнаго дѣйствія. Если же въ человѣкѣ сила представленія положительно присутствуетъ, то необходимо должны существовать аналогическія силы во всѣхъ вещахъ; иначе человѣческое представленіе было бы чѣмъ-то чуждымъ въ природѣ и какимъ-то чудомъ для философіи. «Итакъ, — говоритъ Лейбницъ въ своей статьѣ о сущности природы,—если мы приписываемъ нашему духу врожденную силу внутренней дѣятельности, то мы можемъ и *даже должны принять точно ту же силу и въ другихъ душахъ, формахъ, или, если угодно, субстанціальныхъ натурахъ;* иначе мы должны бы были полагать, что между всѣми извѣстными намъ существами одни только духи дѣятельны, и что каждая сила внутренней и такъ-сказать живой дѣятельности сопровождается сознаніемъ: мнѣнія, которыя конечно не могутъ быть подтверждены никакимъ основаніемъ и могутъ быть защищаемы только въ ущербъ всякой истинѣ. Повсюду необходимо должны находиться души, или же существа имъ *аналогическія.*» (*) «Потому что при томъ однообразіи, какое, по моему мнѣнію, наблюдается во всей природѣ, можно повсюду, во всякое время и во всякомъ мѣстѣ сказать: *все такъ какъ здѣсь (c'est tout comme ici),* и различается только по величинѣ и совершенству; такъ что самыя отдаленныя и сокровенныя вещи могутъ быть совершенно объяснены по аналогіи съ тѣмъ, что намъ видимо и очевидно.» (**) «*Все въ природѣ имѣетъ взаимную аналогію.*» (***)

III. *Микрокосмъ.*

Итакъ, два различные пути, оба впрочемъ исходящіе отъ несомнѣнныхъ фактовъ, привели насъ къ положенію, что вещи суть

(*) De ipsa natura Nr. 10. 12, стр. 157. 158.
(**) Consid. sur le principe de vie, стр. 432.
(***) *Itaque omnia in natura analogica sunt.* Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. IV. стр. 466.

представляющія существа. Кто хочетъ продолжать оспаривать эту истину, тотъ пусть отвергаетъ, что во всѣхъ вещахъ существуютъ формы, необходимыя формы, что въ человѣкѣ существуютъ представленія, сознательныя представленія; кто ограничиваетъ представляющую силу человѣческою душою, тотъ пусть смотритъ на человѣка какъ на исключеніе изъ законовъ природы и пусть попробуетъ при этомъ удовлетворить требованію науки! Лейбницевское principium perceptivum основывается на *принципѣ индивидуальности* и на *законѣ аналогіи.* Обѣ эти опоры должны быть разрушены для того, чтобы ниспровергнуть этотъ принципъ. Итакъ, пусть опровергаютъ принципъ индивидуальности, законъ аналогіи! Чтобы сдѣлать это, нужно первому снова противупоставить систему голой причинности, понятіе лишенныхъ самости модусовъ, а второму—рѣзкій дуализмъ мышленія и протяженія, представленія и движенія, духа и тѣла; т. е. чтобы изгнать principium perceptivum нужно снова вызвать противъ Лейбница исчезнувшія и обезсиленныя Лейбницемъ тѣни Декарта и Спинозы. Иначе нужно допустить то, что открыто Лейбницемъ:— *самобытную силу* во всѣхъ вещахъ; нужно допустить то, что отсюда слѣдуетъ: т. е., что каждая вещь есть недѣлимое и потому всѣ вещи имѣютъ между собою аналогію; нужно допустить то, что отсюда слѣдуетъ: principium percipitivum или вездѣприсутствіе представляющихъ силъ! Въ самомъ дѣлѣ только послѣднее понятіе есть полное и послѣдовательное объясненіе перваго.

Каждая представляющая сила имѣетъ свое опредѣленное содержаніе, потому что въ каждомъ представленіи должно *нѣчто* представляться. Что же представляютъ вещи? Онѣ представляютъ то, что онѣ суть; онѣ суть то, что онѣ развиваютъ; онѣ развиваютъ свою индивидуальность, и эта индивидуальность, такъ какъ она совершенно раскрывается только посредствомъ развитія, или въ безконечномъ ряду различныхъ состояній и дѣйствій, можетъ сдѣлать присущимъ свое всецѣлое содержаніе только въ формѣ представленія. Каждая вещь есть представленіе своей индивидуальности. Но каждая индивидуальность, сколь мало она ни сообщается непосредственно съ другими существами, однако же са-

модѣятельно отличена отъ нихъ и только въ этомъ отличеніи существуетъ какъ эта опредѣленная индивидуальность. Невозможно, чтобы монада существовала одна, и, если она и не существуетъ посредствомъ другихъ монадъ, то все-таки она существуетъ вмѣстѣ съ ними и въ своемъ понятіи предполагаетъ ихъ существованіе. Слѣдовательно невозможно, чтобы монада была мыслима одна, была представляема одна безъ другихъ, которыя связаны съ нею въ нѣкоторомъ необходимомъ порядкѣ, если и не посредствомъ физическаго вліянія. И слѣдовательно невозможно также, чтобы вещь представляла одну свою индивидуальность, не включая въ это представленіе непосредственно и всѣ другія недѣлимыя. Если совокупное понятіе или порядокъ всѣхъ вещей мы назовемъ *міромъ* (κόσμος), то данное недѣлимое возможно только въ этомъ мірѣ, въ этомъ порядкѣ вещей и безъ него не можетъ ни существовать, ни быть понято; такъ что природа каждаго существа включаетъ въ себѣ связь со всѣми прочими существами, слѣдовательно—все мірозданіе. Если, — повторимъ выраженіе Лессинга, — ничто въ мірѣ не составляетъ острова, то и никакое недѣлимое не можетъ быть островомъ, и слѣдовательно представленіе каждаго недѣлимаго есть непосредственно представленіе всѣхъ, или *каждая монада есть представительница мірозданія*. Въ своей самостоятельности она составляетъ нетолько міръ самъ по себѣ, но, такъ какъ она существуетъ въ связи со всѣми прочими монадами, то она есть вмѣстѣ — этотъ великій міръ въ маломъ видѣ, т. е. *микрокосмъ*, малый міръ (petit monde), сосредоточенное мірозданіе (univers concentré). Она составляетъ представленіе мірозданія не такъ, что воспринимаетъ это представленіе извнѣ, какъ-бы черезъ *окно*, въ которое посылаютъ въ нее свои лучи вещи внѣшняго міра,—но такъ, что она какъ зеркало содержитъ этотъ образъ: не какъ мертвое зеркало, отражающее извнѣ воспринятый образъ, но какъ живое зеркало, производящее свой образъ собственною силою (miroir actif, vivant). «Эта связь,—говоритъ монадологія—или это согласіе всѣхъ вещей съ каждой отдѣльной вещью и каждой отдѣльной со всѣми прочими производитъ то, что каждая монада имѣетъ отношеніе ко всѣмъ другимъ и слѣдовательно есть живое постоянное зеркало мірозданія.» (*)

Чтобы образовать понятіе микрокосма нужно соединить два положенія. Первая посылка есть верховное основоположеніе всякой философіи, что вещи связаны между собою закономѣрнымъ порядкомъ, что въ этотъ порядокъ каждая отдѣльная вещь входитъ какъ интегральный членъ и слѣдовательно находится въ необходимомъ отношеніи ко всѣмъ другимъ вещамъ, къ самому цѣлому. Какъ достовѣрно то, что существуетъ міровой порядокъ, связь *всѣхъ* вещей, такъ достовѣрно и то, что каждая отдѣльная вещь есть представительница мірозданія. Абсолютный разумъ, который могъ бы все проницать съ совершенною ясностью, безъ сомнѣнія по каждой отдѣльной вещи долженъ бы былъ узнать цѣлое, по самому незамѣтному существу всѣ другія существа, слѣдовательно весь міръ, по этому міру все твореніе, слѣдовательно самого Бога—узнать столь же ясно, какъ свѣдущій археологъ по торсу узнаетъ статую, а свѣдущій натуралистъ по одной части растенія или животнаго весь его организмъ.

Можно спорить о томъ, возможно ли подобное абсолютное разумѣніе въ философіи и въ человѣческой наукѣ вообще; одни могутъ признавать это, другіе требовать, третьи отвергать; достовѣрно только то, что этому божественному разуму, гдѣ бы онъ впрочемъ ни находился, каждая отдѣльная вещь должна представлять цѣлое, что слѣдовательно на самомъ дѣлѣ каждому отдѣльному существу присущъ такой универсальный характеръ. Ибо какимъ образомъ оно вело бы къ познанію цѣлаго, еслибы не содержало въ своей природѣ представленія этого цѣлаго, если бы эта природа не имѣла безконечно многихъ отношеній, указывающихъ на другія существа, и даже на *всѣ* другія? Когда Ванини говорилъ о *себѣ*, что онъ по одной соломенкѣ можетъ понять Бога, то это положеніе казалось безбожнымъ кощунствомъ. Если бы онъ вмѣсто того утверждалъ, что такое разу-

(*) Monadologie, 56, стр. 709 — chaque ***Monade*** est un ***miroir vivant***, ou doué d'action interne ***représentatif de l'Univers***. Princ. de la Nat. et de la Grace. Nr. 3, стр. 715.

мѣніе возможно только для *самого Бога*, что только божественная мудрость можетъ постигнуть божественное всемогущество, то это положеніе было бы благочестивымъ исповѣданіемъ вѣры и ересью показалось бы утвержденіе противнаго. Противники должны бы были не признавать, что въ соломенкѣ такъ же открывается всемогущество Божіе, какъ во всей природѣ, какъ въ цѣломъ мірозданіи; что это откровеніе вѣчно присуще божественному разуму, что этотъ разумъ даже въ соломенкѣ познаетъ все свое твореніе: слѣдовательно они должны бы были подвергнуть сомнѣнію божественное всемогущество или божественную мудрость, или и то и другое, т. е. самое бытіе божества. Однако каждый видитъ, что оба положенія, безбожное, сказанное Ванини, когда онъ шелъ на костеръ, и благочестивое, которое заслужило бы ему одобреніе вѣрующихъ, согласны въ томъ, что въ соломенкѣ—*познаваемо* твореніе, въ самомъ незамѣтномъ существѣ — существо высочайшее, или, что каждая отдѣльная вещь есть представительница порядка всѣхъ вещей.

Въ этомъ состоитъ верховное основоположеніе всякаго философскаго и—прибавимъ —всякаго религіознаго міросозерцанія. Кто отвергаетъ это положеніе, тотъ отвергаетъ міровой порядокъ, отрицаетъ возможность абсолютнаго разумѣнія нетолько въ человѣческомъ духѣ, но точно такъ же и въ духѣ божественномъ.

Вторая посылка есть верховное основоположеніе *лейбницевской* философіи:—что каждое отдѣльное существо есть субстанція, сила, монада, или что ни въ какомъ существѣ не происходитъ ничего, что-бы не слѣдовало изъ силы, изъ своеобразной природы самой этой вещи. Если же теперь по первой аксіомѣ каждая вещь есть представительница мірозданія, то изъ второй аксіомы слѣдуетъ, что она производитъ это представленіе *собственною силою*, что въ немъ самомъ заключается vis repraesentativa, представляющая сила, направленная къ цѣлому, что слѣдовательно каждая отдѣльная вещь есть міръ-недѣлимое, космосъ in individuo, или микрокосмъ. Вещь есть микрокосмъ, если она *сама собою*, т. е. по собственному полномочію, составляетъ

представительницу міра. Поэтому понятіе микрокосма довершается въ первый разъ только въ лейбницевской философіи; потому что только здѣсь впервые было понято, что вещи суть нетолько части цѣлаго, но *сами цѣлыя*, что онѣ составляютъ нетолько члены мірозданія, но *міры сами по себѣ*. И Спиноза можетъ утверждать, что каждая вещь представляетъ цѣлое; потому что онъ разсматриваетъ вещи sub specie aeternitatis, а каждая изъ нихъ, разсматриваемая такимъ образомъ, является преходящимъ актомъ естественной причинности, естественная же причинность вѣчнымъ актомъ божественной. Но Спиноза никакъ не признаетъ отдѣльныя вещи за микрокосмы; потому что онѣ представляютъ ему мірозданіе не сами собою, не въ своей особенной индивидуальности, а только въ непосредственномъ и естественномъ общеніи со всѣми другими. По Спинозѣ, только уму, направленному къ цѣлому, всегда присуще это цѣлое, даже въ отдѣльномъ преходящемъ явленіи. Напротивъ по Лейбницу, цѣлое познается тѣмъ яснѣе, чѣмъ глубже проникаетъ умъ въ сущность именно *отдѣльной* индивидуальности. «Въ малѣйшемъ, незамѣтнѣйшемъ существѣ, — говоритъ Лейбницъ въ введеніи къ своимъ *новымъ опытамъ о человѣческомъ разумѣ*,—взоръ столь проницательнй какъ взоръ Божій, могъ бы прочесть весь послѣдовательный рядъ вещей въ мірозданіи.» (*)

Если мы сравнимъ лейбницевскую систему природы съ живымъ самоформирующимся зданіемъ, въ которомъ каждая часть *сама собою* заступаетъ и наполняетъ именно то мѣсто, которое принадлежитъ ей въ порядкѣ цѣлаго, то каждая изъ этихъ частей была бы монадою, каждая изъ этихъ монадъ была бы *микрокосмомъ*, т. е. въ ней должно бы было присутствовать представленіе нетолько о своей индивидуальности, о своемъ особенномъ мѣстѣ и положеніи, но вмѣстѣ и о всѣхъ прочихъ частяхъ и слѣдовательно о цѣломъ зданіи. Еслибы колонна была монадою, то — какъ мы сказали — она сама бы поднялась, сама бы

(*) Dans la moindre de substances des yeux aussi perçans, que ceux de Dieu, pourraient lire toute la suite des choses de l'Univers. Nouv. Ess. Avant-propos. стр. 197.

вступила въ колоннаду, какъ разъ на извѣстную точку, въ извѣстномъ разстояніи отъ сосѣднихъ колоннъ, сама собою обратилась бы своею капителью къ верху и своимъ постаментомъ къ низу; однимъ словомъ она бы дѣйствовала совершенно такъ, какъ этого требуетъ понятіе зодчаго или представленіе колонны. Но если она дѣйствуетъ совершенно по этому представленію, то конечно ясно, что безъ него она не могла бы такъ дѣйствовать. Слѣдовательно въ ея природѣ должно содержаться это представленіе; другими словами, колонна, еслибы она была монадою, *должна бы была представлять свою индивидуальность*. Но одну ли только ее? Могла ли бы она занять и удержать свое мѣсто въ колоннадѣ, извѣстное мѣсто, заключающее въ себѣ извѣстное архитектоническое отношеніе, не имѣя никакого, хотябы впрочемъ безсознательнаго представленія о *другихъ* колоннахъ? Могла ли бы она оборотиться капителью къ кровлѣ и именно *только къ кровлѣ*, не имѣя представленія кровли? Если колонна представляетъ свою индивидуальность, то она должна также представлять и ея сосѣднія части, слѣдовательно *все зданіе*, храмъ, къ которому она принадлежитъ; иначе было бы необъяснимо, что она сама собою попадаетъ на мѣсто, приходящееся ей въ системѣ цѣлаго. Слѣдовательно колонна, еслибы она была монадою, должна бы быть *микрокосмомъ*, т. е. она должна бы была представлять нетолько свою индивидуальность, но и все зданіе во всѣхъ его частяхъ.

ДЕВЯТАЯ ГЛАВА.

ВЕЩЕСТВЕННЫЙ МІРЪ.

I. *Различные микрокосмы*. монада, какъ смутный или неясный микрокосмъ. II. *Тѣла, какъ представленія*, или какъ *phaenomena bene fundata*. смутное и ясное представленіе тѣла. III. *Степень представленія*. степенное отношеніе монадъ. — низшія и высшія монады (возрастающее и равномѣрное совершенство). низшіе и высшіе организмы. *Центральныя монады*. тѣла неорганическія и органическія.

Всѣ вещи суть монады и всѣ монады суть микрокосмы. Это простое выраженіе какъ-бы подводитъ итогъ подъ предъидущее изложеніе, въ которомъ былъ объясненъ въ генетическомъ порядкѣ восходящій рядъ всѣхъ посредствующихъ понятій между субъектомъ *вещь* и предикатомъ *монада*, между субъектомъ монада и предикатомъ *микрокосмъ*. Каждая вещь есть сила, каждая сила есть дѣятельный субъектъ или отдѣльная субстанція, т. е. недѣлимое или монада; каждая монада есть вмѣстѣ дѣятельная и страдательная сила, форма и матерія: какъ единство того и другаго она есть формированная матерія, живая машина, одушевленное тѣло; каждое одушевленное тѣло есть развитіе *одного* недѣлимаго, слѣдовательно его представленіе, и потому представленіе *всѣхъ* недѣлимыхъ (представитель міроздания) или микрокосмъ.

Всѣ монады сходны въ томъ, что каждой изъ нихъ присуще представленіе цѣлаго. Какъ же теперь различаются монады? Что

онѣ должны быть различны, это утверждается понятіемъ индивидуальности, приписывающимъ каждому существу абсолютную или неотмѣнную особенность. Въ силу этой абсолютной особенности — въ мірѣ ни въ чемъ не существуетъ совершеннаго сходства, такъ что нельзя найти и двухъ совершенно одинаковыхъ существъ; даже крайнее, повидимому, совершенно полное сходство — въ дѣйствительности есть только исчезающее или безконечно малое неравенство, «и это различіе всегда болѣе чѣмъ численное» (*), такъ какъ оно основывается на сущности вещей. Въ лейбницевскомъ міросозерцаніи вещи являются намъ какъ благоустроенное семейство, въ которомъ всѣ члены суть существа сродныя, аналогическія, проникнутыя духомъ цѣлаго семейства, и однако каждый самъ по себѣ образуетъ особенную, отличную отъ всѣхъ другихъ индивидуальность: индивидуальность, которая, вслѣдствіе семейнаго духа и семейнаго сходства, какъ-бы этотъ духъ ни былъ глубокъ, какъ-бы это сходство не было сильно, нетолько не уничтожается, но скорѣе возвышается и утверждается. Самое это сходство, самый этотъ семейный духъ признаетъ и сохраняетъ своихъ недѣлимыхъ въ малѣйшихъ ихъ особенностяхъ, между тѣмъ какъ публичный юридическій порядокъ, отвлеченный безличный законъ напротивъ относится къ нимъ равнодушно или исключительно. Чѣмъ рѣзче выступаетъ особенность, чѣмъ различнѣе способности и силы отдѣльныхъ членовъ семейства, тѣмъ богаче и плодотворнѣе родственное цѣлое.

I. *Различные микрокосмы.*

Въ великомъ міровомъ семействѣ всѣ вещи суть микрокосмы, но каждая своимъ особеннымъ образомъ, по мѣрѣ *своихъ* силъ и *своихъ* способностей. Онѣ суть различные микрокосмы; въ каждомъ изъ нихъ цѣлое представлено особымъ, совершенно несравнимымъ, только этой вещи свойственнымъ образомъ. Всѣ онѣ представляютъ одинъ и тотъ же міръ, но каждая какъ-бы съ

(*) Leur difference est toujours *plus que numérique*. Nouv. Ess. Avant-propos. стр. 199.

другой точки зрѣнія. Такъ точно одинъ и тотъ же предметъ можетъ быть разсматриваемъ многими, но каждый изъ разсматривающихъ занимаетъ свое особенное мѣсто, которое понятнымъ образомъ у каждаго другое; каждый находится на опредѣленной точкѣ, отъ которой зависитъ уголъ зрѣнія, направленіе лучей, образъ и воззрѣніе: такъ что хотя на всѣхъ точкахъ представляемый объектъ одинъ и тотъ же, но представляющая точка зрѣнія и слѣдовательно самое представленіе въ каждой точкѣ различны. Такимъ путемъ монадологія старается сдѣлать нагляднымъ различіе микрокосмовъ: «какъ одинъ и тотъ же городъ, разсматриваемый съ различныхъ сторонъ, является совершенно иначе и какъ бы разнообразится перспективно; такъ точно, вслѣдствіе безчисленнаго множества монадъ, можетъ показаться, какъ будто существуетъ такое же множество различныхъ міровъ, которые однако составляютъ только перспективу одного единственнаго міра съ различныхъ точекъ зрѣнія (points de vue) каждой монады.» (*)

Что въ сравненіи *городъ*, то въ дѣйствительности *міръ*, совокупное понятіе всѣхъ монадъ; что въ сравненіи созерцающій глазъ и его неизмѣнная точка зрѣнія, то въ дѣйствительности монада и ея постоянная индивидуальность. Другое недѣлимое — и другое представленіе міра или другой микрокосмъ. Въ человѣкѣ безъ сомнѣнія лучше и яснѣе можетъ быть познаваемо цѣлое, чѣмъ въ животномъ, въ растеніи или въ камнѣ: поэтому человѣкъ есть представленіе мірозданія или микрокосмъ въ болѣе высокомъ смыслѣ, чѣмъ другія меньшія или менѣе совершенныя существа. Но цѣлое, безчисленная полнота существъ — *безконечно*; напротивъ недѣлимое, даже и высшее, ограничено и абсолютно мало въ сравненіи съ цѣлымъ. Поэтому ни въ какомъ случаѣ невозможно, чтобы представленіе цѣлаго въ недѣлимомъ было совершенно равно самому цѣлому, и дошло бы до непомраченнаго, совершенно точнаго выраженія цѣлаго. Скорѣе каждая индивидуальность есть ограниченное, несоразмѣрное представленіе цѣлаго, и такъ какъ каждое несоразмѣрное представ-

(*) Monadologie Nr. 57. стр. 709.

леніе страдаетъ потемнѣніемъ или недостаткомъ ясности, то каждое недѣлимое есть *неясное представленіе цѣлаго или смутный микрокосмъ.* Дѣятельная сила монады составляетъ причину того, что ея представленіе направлено къ цѣлому, или—что̀ то же—что каждое существо стремится къ наивысшему; страдательная же (ограниченная) сила монады—задерживаетъ это стремленіе и сообразно съ каждою данною индивидуальностью полагаетъ представленію цѣлаго непереходимую границу; такъ что микрокосмъ ни въ одной монадѣ не бываетъ ясенъ, но въ каждой до извѣстной степени потемненъ, до извѣстной степени смутенъ, въ одной болѣе, въ другой менѣе. «*Всѣ монады смутно стремятся къ безконечному, къ цѣлому*». (*) *Онѣ необходимо стремятся*, потому что онѣ суть натуры, одаренныя силою; онѣ стремятся *къ цѣлому*, потому что онѣ суть микрокосмы. Почему это стремленіе *смутно*? Потому что внутри твердой границы, особенной для каждой индивидуальности, представленіе цѣлаго никогда не уясняется вполнѣ и, слѣдовательно, стремленіе къ безконечному никогда не можетъ дойти до полнаго достиженія. Монады могутъ безконечно приближаться къ этой высочайшей цѣли, но между цѣлымъ и единичнымъ всегда остается неравенство и несоразмѣрность, которая ни въ какомъ случаѣ не исчезаетъ и даже въ самомъ высшемъ недѣлимомъ дѣлаетъ представленіе цѣлаго несоотвѣтственнымъ, несообразнымъ, неяснымъ. Насколько стремленіе какой-нибудь монады дѣйствительно достигается, настолько ясно и представленіе; оно тѣмъ яснѣе, чѣмъ сильнѣе стремленіе, чѣмъ больше дѣятельная сила, чѣмъ выше строй и шире поприще какой-нибудь индивидуальности: дѣятельная сила выполняетъ стремленіе и потому производитъ ясное представленіе. Напротивъ, чѣмъ больше ограничивается и задерживается стремленіе, тѣмъ менѣе ясно представленіе; оно тѣмъ менѣе ясно, чѣмъ больше безсиліе, чѣмъ ниже строй и тѣснѣе поприще какой-нибудь индивидуальности: страдательная сила ограничиваетъ стремленіе и потому производитъ неясное представленіе.

(*) Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout — Monad. Nr. 60. стр. 710.

«Такимъ образомъ монадѣ приписывается *дѣятельность* въ той мѣрѣ, въ какой она имѣетъ ясныя представленія и *страданіе* въ той мѣрѣ, въ какой она имѣетъ смутныя представленія.» (*)

Дѣятельная сила равняется ясному представленію, страдательная — смутному.

II. *Тѣла, какъ представленія, или phaenomena bene fundata.*

Вслѣдствіе своей страдательной силы, — какъ мы показали прежде, — каждая монада есть тѣло или является какъ *тѣло*. Если же страданіе, какъ мы сейчасъ видѣли, есть представляющая сила, то изъ него должно слѣдовать представленіе, равняющееся обнаруженію страдательной силы, или тѣлу. Положимъ, — что̀ уже доказано и ограждено отъ могущихъ быть недоразумѣній, — что каждое существо *представляетъ* свою индивидуальность и что каждая индивидуальность *ограничена*; въ такомъ случаѣ монада необходимо должна вмѣстѣ съ своею индивидуальностью *представлять* и ея *границу*. Поэтому ограниченное представленіе есть *представленіе границы* или ограниченнаго бытія. Существо ограничено, если *внѣ* его есть еще другія существа; поэтому въ представленіи каждой границы заключается представленіе другихъ существъ, имѣющихъ бытіе внѣ этой границы; другими словами — гдѣ есть границы, тамъ необходимо существуютъ вещи, которыя находятся *однѣ внѣ другихъ* и какъ исключаютъ другъ друга, такъ и относятся другъ къ другу такимъ внѣшнимъ образомъ. Если вещи существуютъ однѣ внѣ другихъ, то онѣ необходимо существуютъ однѣ *возлѣ* и *послѣ* другихъ, онѣ необходимо исключаютъ одна другую тѣлесными силами и соединяются между собою механическою связью. Другими словами: природа границы заключаетъ въ себѣ условія *пространства* и *времени*, тѣла и протяженія, слѣдовательно механизмъ движущей и движимой матеріи. Поэтому представленіе границы

(*) Ainsi l'on attribue *l'action* à la Monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes et la *passion* en tant qu'elle a de confuses. Monad. 49. стр. 709.

есть необходимо представленіе пространственно-временнаго, вещественнаго и подвижнаго бытія.

Если микрокосмъ есть представленіе міра, то неясный микрокосмъ есть *ограниченное представленіе міра*: т. е. представленіе ограниченнаго или внѣшняго міра, который, какъ внѣшній, необходимо есть міръ вещественный или тѣлесный и, какъ міръ вещественный, необходимо дѣйствуетъ по механическимъ законамъ движенія. Почему ограниченный міръ есть *міръ внѣшній?* Потому что каждая граница отдѣляетъ вещи, и внѣшнимъ образомъ отличаетъ одно существо отъ всѣхъ другихъ. Почему внѣшній міръ есть міръ *вещественный?* Потому что всякое исключеніе, всякое внѣшнее различеніе состоитъ въ вещественныхъ силахъ и вещественномъ бытіи.

Какъ вѣрно то, что я ограниченъ, такъ необходимо то, что я долженъ представлять эту границу, т. е. я долженъ представлять нѣкоторый внѣшній міръ или протяженныя, матеріальныя вещи, и между ними самъ представлять нѣкоторую матеріальную вещь или тѣло; поэтому каждая монада должна представлять нѣкоторое тѣло и должна быть представляема какъ это тѣло. Точно такъ и сознательная монада, такъ какъ она есть вмѣстѣ ограниченная монада, необходимо должна представлять себя (se) самой себѣ (sibi) какъ тѣло, и какъ тѣло являться другимъ сознательнымъ монадамъ.

Если поэтому Лейбницъ разсматриваетъ тѣло какъ явленіе монады, какъ ея представленіе или феноменъ, то не должно думать, что этимъ уничтожается природа тѣла, твердость вещества, что она превращается въ чистое представленіе, въ одинъ образъ, или что на мѣсто естественнаго тѣла должны быть приняты пустые фантомы. Напротивъ этимъ только должно быть уяснено явленіе тѣла и уничтоженъ послѣдній возможный дуализмъ между тѣломъ и душою. Тѣло есть никакъ не произвольное, а напротивъ необходимое, на самой сущности монады основанное представленіе, phaenomenon bene fundatum. Какъ эта основа вѣчно существуетъ, такъ вѣчно существуетъ и явленіе и представленіе тѣлъ. Какъ не могу я скинуть съ себя мою индивидуальность и вмѣстѣ съ нею мою границу, точно такъ же я ни-

какъ не могу потерять представленіе вещественнаго міра, не могу ни въ какомъ случаѣ дойти до минуты, когда тѣла перестаютъ для меня быть тѣлами; и если я даже объясняю ихъ иначе, то все-таки явленіе ихъ остается для меня все тѣмъ же. Въ этомъ случаѣ не должно обманываться лейбницевскимъ выраженіемъ, что вещество есть спутанное, смутное представленіе; это выраженіе можетъ быть не настолько счастливо выбрано для другихъ, насколько глубокомысленно оно было понимаемо самимъ Лейбницемъ: потому что состояніе смутности повидимому является настроеніемъ, которое не должно существовать, которое нужно уничтожить сколь возможно скорѣе; повидимому, мы должны только очнуться отъ этого смутнаго сновидѣнія, для того чтобы отдѣлаться отъ вещественнаго міра и отъ его представленія. Между тѣмъ никакая ясность ума, никакая монадологія философа не въ силахъ превратить недѣлимыя въ чистыхъ духовъ и такимъ образомъ изгнать представленіе тѣла и вещественнаго мірозданія: это значило бы поставить философію на мѣсто міра и *изъясненіе природы* на мѣсто самой *природы*. Смутное представленіе составляетъ въ каждой вещи совершенно естественное и неизмѣнимое состояніе. Лейбницевское понятіе тѣла въ этомъ случаѣ совершенно то же, что коперниково ученіе о планетномъ движеніи или картезіанская теорія чувственныхъ качествъ. Декартъ говоритъ, что тѣло по своей природѣ только протяженно, и что всѣ чувственныя качества, которыя мы ему приписываемъ—тяжесть, цвѣтъ и т. п. суть только ощущенія *нашихъ* чувствъ, а не *его* свойства. Несмотря на эту теорію, какъ она ни вѣрна, мы все-таки продолжаемъ говорить о тѣлѣ такъ, какъ будто бы ему дѣйствительно были присущи эти свойства и находимъ, что вино сладко или кисло, хотя знаемъ, что сладость и кислота суть какъ-бы феномены нашего вкуса. Коперникъ доказываетъ, что земля движется около солнца и что въ томъ солнечномъ движеніи, которое мы видимъ, намъ представляется наше собственное движеніе, котораго мы не видимъ. Поэтому мы не перестаемъ однако видѣть движеніе солнца и говорить о его восхожденіи и захожденіи, какъ будто эти движенія дѣйствительно имѣютъ мѣсто въ природѣ, тогда какъ мы

весьма основательно убѣждены въ противномъ. Какъ система Коперника не въ состояніи лишить насъ воззрѣнія солнечнаго движенія, какъ здѣсь умъ можетъ объяснить намъ наше чувственное представленіе, но никакъ не можетъ его разрушить, точно такъ же лейбницевская монадологія ни мало не можетъ и не хочетъ опровергнуть въ насъ воззрѣніе вещественнаго міра, такъ сказать отнять у насъ вѣру и привычку къ тѣлесному бытію, хотя и объясняетъ, на какой точкѣ зрѣнія основывается это воззрѣніе, и показываетъ намъ, что эта точка зрѣнія составляетъ не высшее, но однако естественное и общее всѣмъ существамъ представленіе. (*)

Вообще таковъ обыкновенный предразсудокъ идіотовъ, что они считаютъ нарушеніемъ дѣйствительности вещей, какъ скоро вещи объясняются представленіями или превращаются въ представляемыя вещи. Но пусть подумаютъ одну минуту! Можемъ ли мы вообще объяснять что-либо иное, кромѣ того, что намъ *дано*? Я намѣренно ставлю вопросъ такъ, чтобы и самый крайній реализмъ долженъ былъ отвѣчать на него: нѣтъ. Можетъ ли какой-нибудь фактъ быть намъ данъ какъ-нибудь иначе, кромѣ нашего ощущенія и представленія? Я не знаю, о чемъ идетъ рѣчь, какъ скоро желаютъ объяснить что-нибудь такое, чего *не* представляютъ. Я не знаю, что̀ объясняется, если отъ вещей отвлекается наше ощущеніе, воззрѣніе, представленіе: т. е. условія, при которыхъ единственно и даются намъ вещи. Философъ-то по крайней мѣрѣ долженъ бы былъ мыслить настолько строго, чтобы въ вещи, которой мы не представляемъ, не ощущаемъ, видѣть безсмыслицу, на объясненіе которой не стоитъ тратить труда. Если онъ хочетъ объяснить тѣло, пусть объяснитъ намъ *представленіе тѣла*. Здѣсь, сколько могу понять, существуетъ двѣ возможности: или это представленіе будетъ признано случайнымъ, такимъ, что оно могло бы и не быть и что ему

(*) Ср. Eclaircissement I du nouv. Syst. de la Natur. стр. 132. Здѣсь Лейбницъ объясняетъ, что его система съ такимъ же правомъ говоритъ *о вещахъ* и *о вещественной дѣйствительности*, съ какимъ коперниканецъ о восходѣ солнца, платоникъ о реальности вещества, картезіанецъ о чувственныхъ качествахъ.

противоположное было бы одинаково возможно; или же оно будетъ признано необходимымъ, имѣющимъ основаніе въ природѣ вещей, такимъ, которое должно существовать безусловно. Или оно будетъ признано только за феномены, или за phaenomena bene fundata. Въ первомъ случаѣ тѣла суть пустыя и неправильныя грёзы; во второмъ случаѣ они суть полныя содержанія явленія природы, и тогда повидимому будетъ пустымъ споромъ изъ-за словъ вопросъ — должны ли эти натуры называться вещами или представленіями, существами или феноменами. Главное дѣло въ томъ, чтобы намъ были объяснены тѣла и показаны основанія, почему они *являются* такъ, а не иначе. То, что Лейбницъ въ своей системѣ объяснилъ представленіе тѣла (а не тѣло безъ представленія), показываетъ въ немъ именно великаго, глубокомысленнаго философа и даетъ его системѣ рѣшительное значеніе, по которому она поборола догматизмъ Декарта и Спинозы и приготовила новую философію къ критической эпохѣ.

Тѣмъ не менѣе лейбницевская философія еще далека отъ того, чтобы уже въ духѣ позднѣйшаго критицизма различать между субъективною способностью познанія и объективною сущностью вещей, между тѣмъ, что̀ такое вещи *для насъ* и тѣмъ, что̀ онѣ *сами въ себѣ*. Онѣ и въ себѣ точно такъ же суть *представленія тѣлъ*, какъ и для насъ. Нетолько нашему ограниченному представленію вещи внѣ насъ являются какъ тѣла, но вмѣстѣ съ тѣмъ собственное ограниченное представленіе вещей дѣлаетъ ихъ тѣлами или составляетъ причину, что онѣ кажутся тѣлами. Мы съ сознаніемъ или съ рефлексіею представляемъ то, что вещи представляютъ безъ сознанія, безъ рефлексіи; мы знаемъ, что вещи и мы сами являемся тѣлами; вещи ничего не знаютъ объ этомъ явленіи, хотя онѣ сами его производятъ. Поэтому тѣла не суть наши воззрѣнія или такіе феномены, которые должны быть объясняемы только изъ свойства *нашей* познавательной способности; но они суть дѣйствительныя *явленія природы*, слѣдующія изъ силъ самихъ вещей (*). *Всецѣлый міръ тѣлъ есть явленіе всецѣлаго міра монадъ* (phéno-

(*) *Massa est phaenomenon reale.* Ep. XII. ad Des Bosses. стр. 457.

ménes resultans de ces substances). Такъ говоритъ Лейбницъ въ своемъ первомъ письмѣ къ Бурге: «Вы судите очень вѣрно, полагая, что мои монады суть не матеріальные атомы, а простыя субстанціи, обладающія силою (прибавлю: *представленія* и *стремленія*): силою, обнаруженія или феномены которой составляютъ тѣла.» (*)

Поэтому въ природѣ существуютъ только монады и то, что съ необходимостью происходитъ изъ ихъ силъ. Если теперь является вопросъ, могутъ ли существовать внѣ монадъ еще другія существа; требуется ли принять для объясненія вещественнаго міра еще другіе принципы, какъ напримѣръ vinculum substantiale, то строгій и прямой духъ лейбницевской философіи долженъ отвѣчать на этотъ вопросъ отрицательно. Въ разговорѣ о принципахъ Малебранша Филаретъ, который представляетъ защитника ученія о монадахъ, говоритъ: «Весьма справедливо можно питать сомнѣніе относительно того, создалъ ли Богъ еще другія существа кромѣ монадъ или существъ нематеріальныхъ, и вообще составляютъ ли тѣла что-либо иное, кромѣ явленій, необходимо слѣдующихъ изъ этихъ субстанцій. Мой другъ (Лейбницъ), мнѣнія котораго я вамъ изложилъ, рѣшительно склоняется на послѣднюю сторону, такъ какъ онъ все сводитъ на монады или на простыя субстанціи и ихъ видоизмѣненія вмѣстѣ съ явленіями, которыя изъ нихъ слѣдуютъ и *которыхъ реальность указывается ихъ связью, отличающею ихъ отъ мечтаній.*» (**)

СМУТНОЕ И ЯСНОЕ ПРЕДСТАВЛЕНІЕ ТѢЛА.

Съ точки зрѣнія ограниченнаго представленія, присущаго всѣмъ монадамъ, и даже сознательнымъ, міръ является *вещественнымъ мірозданіемъ* и каждая монада — тѣломъ. Вмѣстѣ съ своею индивидуальностью она необходимо должна представлять ея границу, слѣдовательно самоё себя, какъ ограниченное бытіе въ средѣ другаго точно такъ же ограниченнаго бытія, какъ вещь между вещами, какъ тѣло между тѣлами. Здѣсь господствуетъ законъ естественной причинности, по которому вещи взаимно опредѣляютъ другъ друга, внѣшнимъ образомъ дѣйствуютъ одна на другую и соединяются механической связью. Въ спинозизмѣ такъ являлся міръ на высшей точкѣ разумѣнія, отнимающаго у каждаго единичнаго существа видимость его самостоятельности и превращающаго всѣ недѣлимыя въ видоизмѣненія *единой* субстанціи. Въ монадологіи такъ является міръ на степени ограниченнаго и неяснаго представленія, съ точки зрѣнія воображенія, превращающаго недѣлимые въ модусы и представляющаго ихъ какъ тѣла или какъ части вещественнаго міра. Противоположность этихъ двухъ міровоззрѣній обнаруживается здѣсь разительнѣйшимъ образомъ: то самое, что Спиноза принималъ за соразмѣрную идею, за ясное понятіе вещей, по Лейбницу оказывается на самомъ дѣлѣ идеею несоразмѣрною, и понятіемъ ограниченнымъ и неяснымъ. Точно такимъ образомъ духъ низшей системы съ точки зрѣнія высшей каждый разъ является какъ пониманіе еще неясное и ограниченное.

Въ мірѣ явленій или въ вещественномъ мірозданіи каждое недѣлимое образуетъ особенное тѣло, представляющее это существо, эту форму въ отличіе отъ всѣхъ другихъ. Поэтому каждое тѣло есть ясное представленіе его собственной души; другими словами — въ средѣ ограниченнаго представленія, вслѣдствіе котораго все мірозданіе является какъ вещественный міръ, каждымъ недѣлимымъ собственное тѣло представляется *всего явственнѣе*, менѣе ясно представляются другія тѣла и тѣмъ менѣе, чѣмъ дальше они въ цѣпи міра удалены отъ этого недѣлимаго. Такимъ образомъ каждое тѣло есть вмѣстѣ смутное и ясное представленіе: оно есть *смутное представленіе міра* и *явственное представленіе недѣлимаго*; оно есть неясное представленіе *другихъ* недѣлимыхъ, и явственное, даже самое явственное между всѣми тѣлами представленіе собственной индивидуаль-

---

(*) Vous jugez fort bien, que mes Monades ne sont pas des atomes de matière, mais des substances simples, douées de force (j'ajoute de perception et d'apeptit), *dont les corps ne sont que des Phenoménes.* Lettre à Mr. Bourguet. стр. 719.

(**) Examen des principes du P. Malebranche. стр. 695. Въ одномъ письмѣ къ Де-Боссу, Лейбницъ признаетъ вещественную массу, а потому и вещественный міръ, явленіемъ, слѣдующимъ изъ монадъ: *massa seu Phaenomenon ex Monadibus resultans.* Ep. XI. ad Des Bosses. стр. 456.

ности, особенной своей души. Не составляетъ ли животное тѣло явственнаго представленія животной души, самаго явственнаго между всѣми тѣлами міра? На (сознательномъ) представленіи животнаго тѣла основывается зоологія, уразумѣніе сущности животной души и природы животной жизни. И такъ какъ такимъ образомъ каждая душа можетъ быть явственно познаваема по своему тѣлу, по крайней мѣрѣ явственнѣе, чѣмъ по всѣмъ другимъ тѣламъ, то Лейбницъ долженъ утверждать, что въ средѣ вещественнаго міра каждая душа всего явственнѣе представляетъ свое тѣло. «Хотя каждое недѣлимое представляетъ все мірозданіе, но *явственнѣе* однакоже оно представляетъ тѣло, которое ему принадлежитъ и котораго энтелехію оно составляетъ; и какъ это тѣло въ силу связи всей матеріи въ вещественномъ мірѣ выражаетъ все мірозданіе, такъ и душа, представляя *свое* тѣло, представляетъ вмѣстѣ мірозданіе.» (*)

Каждое тѣло есть *явственное недѣлимое* и *неясный микрокосмъ*: явственное недѣлимое, потому что оно исключительнымъ

(*) Ainsi quoique chaque Monade créée *représente* tout l'univers, elle représente plus distinctement le corps, qui lui est affecté particulierement et dont elle fait l'Entéléchie: et comme ce corps *exprime* tout l'univers par la connexion de toute la matiere dans le plein, l'ame représente aussi tout l'univers en représentant ce corps, qui lui appartient d'une manière particuliere. Monadologie. 62. стр. 710.

Представляющую дѣятельность вещей Лейбницъ обозначаетъ то словомъ *représenter*, то словомъ *exprimer*. Такое словоупотребленіе замѣчательно потому, что оно поясняетъ понятія представляющей силы и указываетъ на различіе простаго представленія и представленія сознательнаго. Сознательное представленіе обращено къ внутренней сторонѣ и направляется назадъ къ субъекту, отъ котораго исходитъ. Простое представленіе обращено наружу и не направлено къ своему субъекту. Вещи суть только *винительные падежи* (объекты) своей представляющей дѣятельности, а не *дательные* ея *падежи* (личности); онѣ представляются, т. е. онѣ представляютъ себя, а не себѣ. Сознательное представленіе есть *рефлексивная* дѣятельность; простое представленіе—только *экспрессивная*; то что представляется безсознательными вещами есть не *рефлексія* (субъективное представленіе или понятіе), а только *экспрессія*. (объективное понятіе или форма). Поэтому représenter=exprimer.

и опредѣлительнымъ образомъ выражаетъ силу, его одушевляющую; неясный микрокосмъ, потому что всѣ другія тѣла оно представляетъ неявственно, а цѣлое мірозданіе въ высшей степени фрагментарно. Эти положенія очень ясны и доказываются простѣйшимъ опытомъ науки. Каждая наука очевидно основывается на отчетливомъ представленіи своего объекта; но на отчетливомъ представленіи этого объекта никакъ не можетъ основываться вѣрное познаніе другихъ, или всѣхъ объектовъ. Если будетъ точно изслѣдовано тѣло растенія, то изъ отчетливаго (и сознательнаго) представленія этого предмета безъ сомнѣнія произойдетъ вѣрная ботаника. Но развѣ произойдетъ также—зоологія, антропологія, метафизика? А почему нѣтъ? Потому, что тѣло растенія *явственно* выражаетъ только душу растенія, а не душу животнаго, еще менѣе душу человѣка, всего менѣе мірозданіе.

III. *Степени представленія. Степенное отношеніе монадъ.*

Въ средѣ ограниченнаго представленія міра, которое обще всѣмъ монадамъ, каждая изъ нихъ сохраняетъ свой особенный характеръ. Всѣ онѣ суть недѣлимыя, микрокосмы, неясные микрокосмы, но самое это неясное, ограниченное представленіе міра въ каждой изъ нихъ другое. При этомъ ясно, въ чемъ одномъ можетъ состоять эта особенность. Именно, если во всѣхъ монадахъ существуетъ та же сила представленія, то же стремленіе къ цѣлому и высочайшему подъ извѣстными ограничительными условіями, то различіе вещей должно состоять въ различіи ихъ границъ, особенность единичной индивидуальности въ *степени* ея силы, въ *потенціи* ея стремленія. Различіе монадъ — *степенное*. Онѣ различны не по природѣ своего существа, потому что всѣ монады суть *силы*, — не по аттрибуту этой силы, потому что всѣ онѣ суть *представляющія* силы,—не по объективному содержанію своего представленія, потому что всѣ онѣ представляютъ *одно и то же* мірозданіе; но по *степени* своей силы, по границѣ своего представленія, по большей или меньшей ясности, съ которою каждая изъ этихъ силъ представляетъ

мірозданіе. Между тѣмъ нельзя сказать, что монады различны между собою только *количественно*; въ такомъ случаѣ къ нимъ примѣнили бы масштабъ, ни мало не идущій къ этимъ натурамъ. Онѣ не суть математическія величины; поэтому степень ихъ не есть какая-нибудь математическая граница, и слѣдовательно какое-нибудь количественное опредѣленіе: эта степень есть *естественная граница* или врожденное коренное качество, выражающее характеръ каждаго единичнаго недѣлимаго. Что прежде называлось у насъ особенною природою монады, въ силу которой каждая изъ нихъ совершенно отлична отъ всѣхъ другихъ, тотъ же самый принципъ спецификаціи мы называемъ теперь *степенью представленія*. Никакое существо не можетъ превзойти мѣру своей силы, степень своего представленія, но какъ въ природѣ силы заключается то, что она допускаетъ безконечную градацію, какъ въ понятіи *стремящейся* силы заключается то, что она *требуетъ* этого безконечнаго возрастанія, то должна существовать безконечная полнота силъ, безконечное многообразіе монадъ; потому что каждая степень есть опредѣленная естественная сила, поприще которой простирается до этой границы и не дальше; каждая естественная сила есть опредѣленное недѣлимое, котораго образованіе простирается настолько, насколько простирается его способность и котораго способность исчерпывается степенью его силы.

Но всякая степенная разность состоитъ вообще въ различіи *низшаго* и *высшаго*, и это различіе всегда обозначаетъ *отношеніе степеней*. Градація силы идетъ лѣстницею степеней отъ самой низшей ступени до самой высшей и, если въ этой линіи степеней каждая точка составляетъ особенную силу, т. е. особенное недѣлимое или монаду, то безчисленное множество монадъ образуетъ *безчисленный рядъ существъ*. Такимъ образомъ высшій законъ монады оказывается вмѣстѣ высшимъ закономъ мірозданія. И здѣсь простѣйшимъ образомъ объясняется то согласіе между единичнымъ и цѣлымъ, которое составляетъ основную мысль лейбницевской космологіи. Каждая монада была у насъ развитіемъ нѣкотораго недѣлимаго, закономѣрнымъ и непрерывнымъ рядомъ дѣйствій. Мірозданіе есть степенный рядъ монадъ, относи-

тельно котораго будетъ показано, что онъ имѣетъ не менѣе закономѣрный, не менѣе непрерывный ходъ. Съ тѣмъ только отличіемъ, что здѣсь одна степень *не* выходитъ, какъ въ развитіи недѣлимаго, *изъ* другой, но каждая образуетъ особенное, первоначальное, независимое отъ другихъ существо, которое опредѣляется собственною способностью — занять въ мірѣ именно эту точку, въ послѣдовательномъ ряду силы—составить именно этотъ членъ, въ порядкѣ вещей—стать именно на эту степень. Въ этомъ состоитъ какъ-бы *метафизическое мѣсто*, отъ вѣчности занимаемое монадою, и прежде названное Лейбницемъ «*точкою зрѣнія*» (point de vue), съ которой каждая монада изображаетъ мірозданіе. Теперь эта великая мысль совершенно ясна. Низшая сила необходимо стремится къ высшей, какъ растеніе въ постепенности своего образованія стремится къ животному, животное къ человѣку, человѣкъ къ Богу. Но каждое стремленіе необходимо сопровождается представленіемъ своей цѣли, хотя бы и темнымъ и безсознательнымъ. Въ низшей степени должна быть вмѣстѣ представляема степень, болѣе высокая, къ которой существуетъ стремленіе, въ этой болѣе высокой—еще высшая и такъ далѣе до безконечности. Слѣдовательно въ каждой степени или въ каждой монадѣ должно содержаться представленіе *всѣхъ* прочихъ, слѣдовательно всего мірозданія: въ самой низшей *наиболѣе темное*, а въ самой высшей *наиболѣе свѣтлое*: ибо сила не допускаетъ никакихъ другихъ различій, кромѣ степеней, и представляющая сила не знаетъ никакихъ другихъ степеней, кромѣ различія между темнымъ и свѣтлымъ, отчетливымъ и смутнымъ представленіемъ. «Каждая субстанція,—говоритъ Лейбницъ уже въ первомъ очеркѣ своей системы,—выражаетъ все мірозданіе, но одна явственнѣе чѣмъ другая, въ особенности же различно, смотря по отношенію къ другимъ вещамъ и по своей особенной точкѣ зрѣнія.» (*)

(*) Que chaque substance *exprime* l'univers tout entier, mais l'une plus distinctement que l'autre, sur-tout chacune à l'égard de certaines choses et selon son point de vue. Lettre à Mr. Arnaud. стр. 107. Ср. стр. 216, примѣчаніе.

1) Низшія и высшія монады.

Возрастающее и равномѣрное совершенство.

Итакъ, степени представленія состоятъ въ большей или меньшей явственности, съ которою каждая монада представляетъ мірозданіе, и такъ какъ это представленіе ни въ какомъ конечномъ существѣ не можетъ быть вполнѣ прояснено и освобождено отъ своихъ естественныхъ границъ, то бóльшая ясность въ настоящемъ случаѣ есть только меньшая неясность. На всемъ протяженіи порядка вещей мы должны понимать ясность представляющей силы только въ относительномъ, а никакъ не въ абсолютномъ смыслѣ: она имѣетъ мѣсто не въ отношеніи къ *цѣлому* мірозданію, а только въ отношеніи къ нѣкоторой его *части*. Если же въ какомъ-нибудь цѣломъ я только одну часть представляю ясно, а другія неясно, то само цѣлое, которое равняется *всѣмъ* своимъ частямъ, будетъ представляемо мною смѣшаннымъ, т. е. смутнымъ образомъ.

Болѣе значительная ясность доказываетъ болѣе высокую степень представляющей силы, слѣдовательно болѣе высокую степень индивидуальности, другими словами (относительно) *болѣе совершенное* существо; напротивъ менѣе значительная ясность доказываетъ болѣе низкую степень силы, болѣе низкую степень природы, (относительно) *менѣе совершенное* существо. Совершенство и несовершенство должны быть понимаемы здѣсь въ сравнительномъ смыслѣ: они суть предикаты, принадлежащіе монадѣ по ея отношенію къ цѣлому. Разсматриваемая сама въ себѣ, каждая монада подчинена своей естественной границѣ; она не можетъ быть ни больше, ни меньше того, чѣмъ она отъ природы; ея сущность состоитъ въ первоначально опредѣленной индивидуальности, которой монада не можетъ ни дать себѣ, ни отнять отъ себя, которую она можетъ только развивать; въ этомъ случаѣ она тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ больше она выполняетъ свои естественные задатки. Но въ сравненіи съ цѣлымъ конечно одна монада ограниченнѣе другой: болѣе ограниченная монада ниже чѣмъ менѣе ограниченная, низшая несовершеннѣе чѣмъ высшая. Такимъ образомъ всѣ онѣ образуютъ безконечный послѣдовательный рядъ существъ, идущій отъ несовершеннаго къ совершенному. Поэтому въ отношеніи къ недѣлимому мірозданіе представляетъ *возрастающее совершенство* и, еслибы существовали только недѣлимыя, то послѣдовательный рядъ ихъ никогда не могъ бы завершиться, мірозданіе никогда не было бы закончено и самое цѣлое находилось бы въ процессѣ возрастающаго совершенства.

Но положимъ, что существуетъ абсолютная цѣль, на которой основано и которою вмѣстѣ заканчивается царство вещей имѣющихъ степени; въ такомъ случаѣ и цѣлое будетъ завершено въ себѣ, и возрастающее совершенство будетъ принадлежать только единичнымъ вещамъ, между тѣмъ какъ самому мірозданію будетъ свойственно *равномѣрное совершенство*. Такъ нужно смотрѣть на вопросъ о совершенствѣ цѣлаго, который поднялъ Лейбницъ въ своихъ письмахъ къ Бурге́, не разрѣшая его окончательно и который Лессингъ въ извѣстной намъ статьѣ о Лейбницѣ думаетъ рѣшить такъ, что *вещи* въ мірѣ образуютъ послѣдовательный рядъ возрастающаго совершенства, а *самый міръ*—систему равномѣрнаго совершенства. Мы оставляемъ здѣсь этотъ вопросъ нерѣшенымъ, такъ какъ теперь мы еще не въ состояніи отвѣчать на него вполнѣ, потому что прежде всего намъ извѣстны только монады, и о постепенности этихъ недѣлимыхъ мы должны судить такъ, какъ судилъ Лессингъ. Совершенство единичныхъ существъ возрастаетъ отъ одной степени къ другой, и такъ какъ нѣтъ никакой границы и никакой степени, которую бы превзойти было невозможно, то и нѣтъ недѣлимаго, которое не допускало бы еще высшей степени индивидуальности: потому что ни въ какой монадѣ, до тѣхъ поръ пока не устранена послѣдняя граница и вмѣстѣ съ нею самая послѣдняя монада, представленіе мірозданія не можетъ быть такъ ясно и отчетливо, чтобы оно не могло быть еще яснѣе и отчетливѣе. (*)

Монада тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ яснѣе она представляетъ мірозданіе, или—чтобы дать этому выраженію необходимое огра-

(*) Ср. Lettre IV à Mr. Bourguet стр. 733. Lessings sämmtl. Werke. т. IX. Leibnitz von den ewigen Strafen. V—VII. стр 163—166.

ничені—чѣмъ *больше та часть міра, которую монада ясно представляетъ.* Точно такъ же можно бы сказать, и легко видѣть всякому: существо тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ лучше въ немъ представляется цѣлое, чѣмъ больше изъ него познается цѣлое, чѣмъ больше вообще въ немъ можетъ быть открыто. Другими словами, чѣмъ больше представляется въ какомъ-нибудь существѣ, чѣмъ богаче и многосодержательнѣе познаніе, почерпаемое нами изъ отчетливаго представленія этого существа, тѣмъ совершеннѣе само это существо. Въ человѣкѣ безъ сомнѣнія больше можетъ быть познаваемъ міръ, чѣмъ въ животномъ: поэтому человѣческое недѣлимое представляетъ міръ яснѣе, чѣмъ животное, слѣдовательно оно и совершеннѣе его.

Міръ есть совокупность *всѣхъ* монадъ; слѣдовательно часть міра есть совокупность *извѣстныхъ* монадъ: міръ заключаетъ въ себѣ всецѣлость, часть міра — нѣкоторое множество монадъ. Если теперь часть міра тѣмъ больше, чѣмъ больше монадъ она содержитъ, то *монада тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ больше другихъ монадъ она ясно представляетъ.* Низшее недѣлимое можетъ представлять высшее только темно и неясно, и тѣмъ темнѣе, чѣмъ выше представляемое недѣлимое; напротивъ высшее недѣлимое можетъ представлять всякое низшее отчетливо и ясно, и тѣмъ яснѣе, чѣмъ выше представляющее недѣлимое. Животное имѣетъ о человѣкѣ темное представленіе; человѣкъ о животномъ ясное: животное никакъ не можетъ стать антропологомъ, напротивъ человѣкъ можетъ стать зоологомъ; (причемъ мы конечно предполагаемъ, что ясное представленіе есть вмѣстѣ представленіе *сознательное*, иначе изъ него вообще не выйдетъ науки; въ самомъ дѣлѣ животное, хотя оно яснѣе представляетъ растеніе, чѣмъ наоборотъ растеніе представляетъ животное, никакимъ образомъ однако не можетъ стать ботаникомъ, такъ какъ его представленіе, даже самое ясное, безсознательно и потому чуждо знанія). Такимъ образомъ мы можемъ постановить слѣдующее космологическое положеніе: *всѣ высшія существа представляются въ низшихъ не ясно, всѣ низшія представляются въ высшихъ ясно;* изъ совершеннаго можетъ быть явственно познано несовершенное, изъ несовершеннаго совершен-

ное познается только неявственно; несовершенное есть неявственное представленіе совершеннаго, совершенное же — явственное представленіе несовершеннаго.

Но явственное представленіе есть просвѣтленіе и потому объясненіе неявственнаго; слѣдовательно совершенное есть объясненіе несовершеннаго; оно составляетъ его причину, не въ физическомъ смыслѣ, не потому, что оно его *производитъ*, а въ идеальномъ смыслѣ, потому что оно его объясняетъ; такъ что отношеніе между несовершеннымъ и совершеннымъ, или между монадами вообще должно быть понимаемо не какъ физическое, но какъ *идеальное вліяніе*, въ которомъ высшая сила постоянно представляетъ низшую, объясняетъ ее, служитъ ей въ этомъ смыслѣ основаніемъ, но не производитъ ея изъ себя и не воздѣйствуетъ на нее извнѣ. «Въ томъ,—говоритъ монадологія,—состоитъ бо̀льшее совершенство какой-нибудь вещи, что въ ней открывается *апріорическое основаніе* того, что совершается въ другой вещи и въ этомъ смыслѣ *говорится* о причинности между ними, то есть, что одна воздѣйствуетъ на другую. Тогда какъ между простыми существами существуетъ только идеальное вліяніе одной монады на другую.» (*)

2) низшіе и высшіе организмы.

Центральныя монады.

Если же всѣ монады отъ природы суть одушевленныя тѣла или органическія субстанціи, то организмы должны такъ же различаться какъ монады: слѣдовательно должны существовать низшіе и высшіе организмы. Первые суть несовершенныя, вторые совершенныя монады. Какъ въ совершенныхъ монадахъ несовершенныя ясно представляются и содержатся подобно моментамъ, такъ точно и низшіе организмы въ высшихъ: такъ раститель-

(*) Et une créature est plus parfaite qu' une autre en ce, qu' on trouve en elle ce qui sert à rendre raison *a priori* de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là, qu'on dit, qu'elle agit sur l'autre. Mais dans les substances simples ce n'est *qu' une influence idéale d'une Monade sur l'autre.*— Monadol. Nr. 50. 51. стр. 709.

ная жизнь ясно представляется и содержится какъ низшая степень въ животной жизни, животная жизнь въ человѣческой, но не наоборотъ человѣческая жизнь въ животной или животная въ растеніи. Монада тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ больше другихъ монадъ она ясно представляетъ. Но самое явственное представленіе ограниченной монады есть ея *тѣло*. Слѣдовательно, чѣмъ больше монадъ она соединяетъ въ своемъ явственнѣйшемъ представленіи, т. е. въ своемъ тѣлѣ; чѣмъ богаче и разнообразнѣе образованіе этого тѣла,—тѣмъ напряженнѣе (представляющая) сила монады, тѣмъ шире поприще ея дѣйствія, тѣмъ совершеннѣе самая монада, тѣмъ выше организмъ. Слѣдовательно, болѣе высокій организмъ есть никакъ не простая монада, которая была бы ничѣмъ инымъ, какъ явственнымъ представленіемъ *одного* тѣла и неявственнымъ представленіемъ всѣхъ другихъ; напротивъ, онъ есть *царство монадъ* и въ этомъ царствѣ множество монадъ съ совершенною ясностью представляются нѣкоторою единою монадою: что-бы въ нихъ ни совершалось, все вполнѣ содержится, объясняется и имѣетъ основаніе въ явственномъ представленіи этой *одной* монады; такъ что эта монада относится къ другимъ какъ представляющее къ представляемому, какъ причина къ дѣйствію, какъ дѣятельная сила къ страдательной, или какъ душа къ тѣлу. Низшее постоянно подчинено высшему. Если же монады относятся одна къ другой какъ низшее къ высшему, то между ними имѣетъ мѣсто отношеніе *подчиненія* (субординаціи), которое при безконечномъ различіи или безконечной постепенности монадъ должно проявляться, какъ отдаленное, близкое, *ближайшее подчиненіе*, иначе говоря, какъ отдаленное, близкое, *ближайшее сродство*. Ближайшими сродниками монады будутъ тѣ, которыхъ она представляетъ всего явственнѣе или какъ *свое тѣло*, среди которыхъ она отъ природы совершенно своя, которые отъ природы подчинены ей ближайшимъ образомъ, какъ семейство своему верховному главѣ. Въ такомъ ближайшемъ сродствѣ господствующая монада является *душою*, подчиненныя монады ея *тѣломъ*, и слѣдовательно цѣлое, составляющее тѣсно-сплоченное семейство монадъ, является *одушевленнымъ тѣломъ или организмомъ высшаго порядка*: этотъ организмъ повидимому составляетъ

только *одну* монаду, тогда какъ въ дѣйствительности онъ состоитъ изъ многихъ монадъ, по ходу природы связанныхъ въ ближайшемъ порядкѣ. Въ дѣйствительности подчиненныя монады не суть только тѣло, а господствующія не суть только душа, но и тѣ и другія суть монады, недѣлимыя, одушевленныя тѣла; но вслѣдствіе ихъ ближайшаго сродства, равняющагося принадлежности, господствующія являются какъ душа, а подчиненныя — какъ тѣло этого цѣлаго. Ближайшее сродство никакъ не есть непосредственное единство; оно существуетъ между многими недѣлимыми, тогда какъ непосредственное единство образуетъ только *одно* недѣлимое, одну простую монаду. Каждая монада, какъ монада, есть одушевленное тѣло: здѣсь душа и тѣло образуютъ *одно* недѣлимое, здѣсь они суть два первоначальные момента, составляющіе бытіе каждой монады, душа—высшій моментъ, тѣло — низшій; другими словами, тѣло въ простой монадѣ подчинено душѣ нетолько ближайшимъ, но непосредственнымъ образомъ. Отношеніе души и тѣла, какъ оно имѣетъ мѣсто въ монадѣ, есть *непосредственное единство*. (*) Отношеніе души и тѣла, какъ оно имѣетъ мѣсто между монадами, въ силу ихъ естественнаго порядка степеней, есть *ближайшее сродство*. Это послѣднее отношеніе подобно первому, но не равно ему; общее въ томъ и другомъ отношеніи есть *подчиненіе*, но это подчиненіе въ непосредственномъ единствѣ имѣетъ мѣсто между моментами *одного* недѣлимаго, въ ближайшемъ сродствѣ— между *различными* недѣлимыми. Строго говоря, мы должны выражаться такимъ образомъ: отношеніе ближайшаго сродства, въ которомъ монада состоитъ къ другимъ монадамъ, подобно отношенію души къ тѣлу въ каждой монадѣ,—оно подобно потому, что одной монадѣ другія *подчинены* и именно подчинены въ ближайшемъ сродствѣ. Различіе между единствомъ и *сродствомъ* можно бы было обозначить такъ, что въ единствѣ тѣло есть *врожденный моментъ*, а въ сродствѣ, напротивъ, *прирожденное царство души*.

Высшій организмъ не *есть*, но *является* какъ одно (сложное) недѣлимое; онъ есть общество или ассоціація недѣлимыхъ, под-

---

(*) См. выше гл. VI, стр. 143 и прим.; также стр. 154.

чиняющихся одной согласной цѣли, ясно представляемыхъ вмѣстѣ въ одной и той же монадѣ и такимъ образомъ связанныхъ въ одно живое и согласное цѣлое. Та монада, которая господствуетъ надъ другими, ясно ихъ представляя, есть душа этого тѣла, какъ бы центръ этой периферіи, солнце въ этой планетной системѣ, царица въ этомъ царствѣ. *Каждая высшая монада должна быть центральною* монадою, потому что должна имѣть подъ собою другія монады; изъ этихъ подчиненныхъ монадъ нѣкоторыя должны быть ей подчинены въ ближайшемъ сродствѣ; эти подчиненныя монады она должна представлять самымъ яснымъ образомъ; это самое ясное представленіе должно являться какъ *тѣло*, надъ которымъ она господствуетъ, т. е. *какъ ея* тѣло, котораго душу она составляетъ; и какъ душа этого тѣла, монада составляетъ феноменъ высшаго (многообразно-сложнаго) организма; такіе организмы представляетъ природа въ своихъ высшихъ образованіяхъ, преимущественно въ животной жизни. «Каждая простая субстанція или монада, составляющая центръ сложной субстанціи (напр. животнаго) и принципъ ея единичности (unicité), окружена аггрегатомъ безконечно-многихъ другихъ монадъ, образующихъ особенное тѣло этой центральной монады, и посредствомъ этого тѣла она представляетъ какъ-бы въ центрѣ вещи, которыя находятся внѣ ея.» (*)

Ограниченное представленіе превращаетъ монады въ тѣла; разсматриваемый съ этой точки зрѣнія міръ долженъ являться какъ вещественное мірозданіе, а монады какъ сложныя субстанціи или *аггрегаты*. Если теперь въ такомъ аггрегатѣ недостаетъ центральной монады, которая бы подчиняла, приводила въ порядокъ, расчленяла ея части (именно другія монады), то сложная субстанція является простою толпою или сборомъ (troupeau), неимѣющимъ принципа единичнаго и дѣйствительнаго единства. Такой комплексъ является какъ бездушная масса или какъ *неорганическое тѣло*. Неорганическое тѣло составляетъ случайную единицу (unum per accidens), между тѣмъ какъ органическое

(*) Principes de la Nat. et de la Gr. Nr. 3. стр. 714.

тѣло образуетъ необходимую, систематическую единицу (unum per se). Всѣ монады должны быть представляемы какъ аггрегаты или какъ тѣла: какъ *неорганическія тѣла*—если онѣ не подчинены никакому центру и, слѣдовательно, составляютъ координированный рядъ; и какъ *органическія*—если онѣ подчинены одному центру и расположены въ строгомъ расчлененіи по закону субординаціи.

Нѣтъ никакого противорѣчія въ томъ, что вещи *являются* намъ какъ *тѣла* или какъ сложныя субстанціи, между тѣмъ какъ отъ природы онѣ *суть* монады или невещественныя субстанціи. Точно такъ же нѣтъ противорѣчія въ томъ, что при извѣстныхъ условіяхъ вещи являются намъ какъ *неорганическія* субстанціи или какъ простые аггрегаты, хотя отъ природы всѣ вещи суть органическія силы (*): ибо для того, чтобы органическія силы обнаружились какъ организмъ или какъ живое недѣлимое, между ними долженъ имѣть мѣсто извѣстный порядокъ, извѣстная система, которая зависитъ отъ хода природы и отъ ряда степеней существъ, слѣдовательно не можетъ существовать между всякими вещами, взятыми по произволу, а еще менѣе можетъ быть найдена нами повсюду. Тамъ, гдѣ такая система, такая субординація многихъ монадъ одной господствующей, такое ближайшее сродство не дано in natura rerum, тамъ необходимо является намъ неорганическое тѣло. И нѣтъ никакой причины, почему бы въ этой неорганической массѣ повсюду не существовали органическія силы, если онѣ и *не* ясны для нашего ограниченнаго, смутнаго воззрѣнія. Какъ феномены или естественныя явленія тѣлъ вообще не уничтожаютъ принципа монадъ въ смыслѣ лейбницевской философіи, точно такъ же явленіе неорганическихъ тѣлъ не противорѣчитъ положенію метафизики, что каждая монада есть организмъ. Природа вещей объясняетъ, почему монады представляютъ тѣла или являются какъ тѣла, не-

(*) *Natura ubique organica est* et a sapientissimo autore *ad certos fines ordinata*, nihilque in natura incultum censeri debet, *etsi interdum non nisi rudis massa nostris sensibus appareat*. Ep. ad Wagnerum de vi act. Corp. IV, стр. 466.

*

органическія или органическія различнаго порядка; наше ограниченное (чувственное) представленіе объясняетъ, почему монады для нашего воззрѣнія суть тѣла, извѣстнымъ образомъ опредѣленныя тѣла. Изъ обоихъ этихъ основаній ясно, что тѣла не суть пустыя фантасмагоріи, но phænomena bene fundata, или что *міръ тѣлъ есть опирающееся на твердомъ основаніи явленіе міра монадъ.*

ДЕСЯТАЯ ГЛАВА.

ПОСТЕПЕННОЕ ЦАРСТВО ВЕЩЕЙ ИЛИ МІРОВАЯ ГАРМОНІЯ.

I. *Главныя различія представляющихъ силъ:* жизнь, душа, духъ. — темное, ясное, отчетливое представленіе. II. *Міровой законъ непрерывности.* метафизическая пустота не существуетъ. среднія существа. человѣкъ, какъ среднее существо. геніи. III. *Міровой законъ гармоніи* (commercium substantiarum). объясненіе міровой гармоніи изъ естественныхъ условій. *Отрицательное условіе:* различіе или матеріальность монадъ. *Положительное:* безконечно-малыя разницы или непрерывность монадъ.

Какъ изъ понятія силы слѣдовало понятіе монады, такъ изъ послѣдняго слѣдовало съ очевидною необходимостью, что міръ, совокупность всѣхъ монадъ, составляетъ постепенное царство энтелехій, такъ какъ различіе вещей основывается на степени ихъ силы, на потенціи или могуществѣ свойственной каждому существу естественной границы. Это постепенное царство вещей *является* въ видѣ вещественнаго міра, постепенно переходящаго отъ неорганическихъ явленій къ органическимъ, отъ низшихъ организмовъ къ высшимъ. Прогрессъ же въ самыхъ вещахъ состоитъ въ томъ, что ихъ силы возрастаютъ отъ одной степени къ другой, что міропредставленіе, или микрокосмъ *проясняется* все больше и больше, что ясное представленіе становится все богаче и полнѣе содержаніемъ и такимъ образомъ, вмѣстѣ съ душами, и тѣла становятся жизненнѣе, совершеннѣе, такъ сказать, прозрачнѣе. Поэтому, въ отношеніи къ воззрѣнію на

макрокосмъ (міръ въ цѣлости) здѣсь подтверждается вышеобъясненное согласіе между Лейбницемъ и Аристотелемъ (*). Въ самомъ дѣлѣ, и Аристотелю міръ является какъ постепенное царство энтелехій, движимыхъ нѣкоторою абсолютною цѣлью и стремящихся къ этой высочайшей міровой цѣли все съ высшими и высшими силами. Но у Аристотеля вещи соединены цѣпью естественной связи; одна энтелехія слѣдуетъ *изъ* другой, низшая образуетъ естественное основаніе или матерію (ὕλη), изъ которой развивается ближайшая высшая; а естественная основа всѣхъ есть динамическое опредѣленное вещество, изъ котораго по системѣ эдукціи—или лучше *продукціи*—происходитъ послѣдовательный рядъ вещей. Напротивъ, лейбницевская философія отрицаетъ вмѣстѣ съ физическою связью между монадами и возможность такой продукціи: здѣсь ни одно существо не слѣдуетъ изъ низшаго, но всѣ существуютъ разомъ въ началѣ міра, и каждое сохраняетъ ab origine свою особенную индивидуальность, неизмѣнную точку зрѣнія, съ которой оно представляетъ мірозданіе: т. е. опредѣленную степень, занимаемую имъ въ порядкѣ цѣлаго. Здѣсь мірозданіе точно такъ же первоначально, какъ и самыя вещи: такъ какъ каждая вещь независимо отъ всѣхъ другихъ исполняетъ свое естественное отправленіе, то въ этой согласной игрѣ всѣхъ міровыхъ силъ необходимо осуществляется гармонія цѣлаго. Вотъ въ чемъ заключается разница между Лейбницемъ и Аристотелемъ, системы которыхъ сродны между собою ближайшимъ образомъ, какъ въ метафизическихъ, такъ и въ космологическихъ основоположеніяхъ. И та, и другая понимаютъ субстанцію вещей какъ *энтелехію*; и та, и другая понимаютъ міровой порядокъ какъ *постепенное царство энтелехій*; но понятіе самой энтелехіи онѣ объясняютъ въ различномъ смыслѣ. Энтелехія у Аристотеля имѣетъ значеніе естественнаго продукта и потому преходящаго недѣлимаго; у Лейбница она имѣетъ значеніе первоначальной субстанціи и потому вѣчнаго существа. Аристотелевская энтелехія есть часть цѣлаго; напротивъ, лейбницевская сама есть цѣлое: тамъ

(*) См. выше гл. IV, стр. 105, 106.

недѣлимое есть экземпляръ рода, здѣсь онъ самъ есть родъ или *микрокосмъ*. Насколько Лейбницъ согласенъ съ Аристотелемъ, именно въ понятіи недѣлимаго, энтелехіи и цѣли природы, настолько его философія есть возрожденіе древней философіи, и, какъ Спиноза между мыслителями новаго времени есть представитель восточнаго духа, такъ Лейбницъ есть представитель эллинскаго всемірнаго періода. Но Лейбницъ специфически отличается отъ Аристотеля и отъ всѣхъ другихъ философовъ именно своимъ понятіемъ монады или микрокосма, и именно въ этомъ принципѣ онъ становится творцомъ *дѣйствительно новой* философіи, подчинившей себѣ періодъ нѣмецкаго просвѣщенія и руководившей имъ. Этого высокаго значенія недѣлимаго греческій духъ никогда не могъ открыть вслѣдствіе своего религіознаго настроенія: онъ оставался вѣренъ началу, по которому цѣлое существуетъ раньше своихъ частей, слѣдовательно недѣлимое всегда обусловлено и заключено въ цѣломъ и даже въ высшихъ своихъ образованіяхъ является только какъ экземпляръ рода, а никогда не равняется самому роду, никогда само въ себѣ и само по себѣ не достигаетъ значенія рода или вѣчнаго существа. Въ самыхъ передовыхъ своихъ дѣятеляхъ древность открываетъ понятіе недѣлимаго, но останавливается на границѣ этого понятія и не можетъ достигнуть ни идеи микрокосма, ни еще менѣе идеи личности. Микрокосмъ есть *универсальное значеніе* недѣлимаго. Личность есть *сознаніе* этой универсальности: сознаніе, которое можетъ имѣть мѣсто только въ человѣческой душѣ, и которое для того, чтобы имѣть мѣсто, предполагаетъ въ человѣкѣ *религіозную* основу совершенно иную, чѣмъ греческая вѣра въ боговъ или восточный пантеизмъ природы. Христіанство есть новая религія, примиряющая человѣческую совѣсть съ Богомъ; при этомъ религіозномъ условіи задачею всей послѣдующей философіи становится — *такъ* воспитать человѣческій умъ, *такъ* просвѣтить его, чтобы онъ уразумѣлъ фактъ примиреннаго духа, сознаніе этой универсальности, личность въ абсолютномъ смыслѣ. На пути такимъ образомъ обусловленнаго просвѣщенія, Лейбницъ, безъ сомнѣнія, есть одинъ изъ наиболѣе передовыхъ и плодотворныхъ мы-

слителей, ясно державшійся этой цѣли и превзошедшій всѣхъ прежнихъ философовъ тѣмъ, что онъ открылъ понятіе микрокосма и стремился къ понятію личности. Онъ открываетъ микрокосмъ, потому-что съумѣлъ объяснить недѣлимое какъ первоначальное существо, слѣдовательно безъ физической связи съ другими вещами. Онъ *стремится* къ понятію личности, потому что умѣетъ выдѣлить изъ естественныхъ силъ силы нравственныя. Но онъ не достигаетъ этого понятія, потому-что онъ *еще не* умѣетъ мыслить микрокосмъ безъ естественной границы, или—что то же—потому что его философія еще не въ силахъ постигнуть сущность свободы. Какъ микрокосмъ отличается отъ (обусловленнаго природою) недѣлимаго, такъ отличается Лейбницъ отъ Аристотеля, такъ отличается нѣмецкое просвѣщеніе отъ греческаго духа, къ которому въ другихъ отношеніяхъ оно такъ ревностно стремится какъ къ своему образцу. Что Лейбницъ ищетъ понятія личности, которое было отрицаемо Спинозою, въ этомъ состоитъ его стремленіе къ *кантовско-фихтевской* философіи, открывшей это понятіе нравственнаго разума въ коренныхъ его основаніяхъ.

1. *Главныя различія представляющихъ силъ.*

ЖИЗНЬ, ДУША, ДУХЪ.

Темное, ясное, отчетливое представленіе.

Въ свѣтѣ лейбницевской философіи весь міръ является какъ *система просвѣщенія*, потому что онъ образуетъ постепенное царство существъ, въ которомъ представляющія силы становятся все свѣтлѣе и свѣтлѣе, а самыя вещи все *просвѣщеннѣе* и просвѣщеннѣе. Поэтому просвѣщеніе человѣка есть простая и естественная задача, слѣдующая изъ подобнаго воззрѣнія на міръ для самой философіи; философія должна составлять для своего вѣка то самое, что по ея высшимъ понятіямъ повсюду составляетъ природа: т. е. быть геніемъ просвѣщенія, настолько проникающимъ каждое недѣлимое, насколько простираются его силы и способности. Если природа проясняетъ человѣческое представленіе до сознанія, то философія должна прояснить человѣческое сознаніе до яснаго познанія природы, должна исполнить законъ природы тѣмъ самымъ, что станетъ продолжать просвѣщеніе природы. Природа, насколько мы ее знаемъ, достигаетъ относительно высшей степени своего просвѣщенія въ человѣческомъ недѣлимомъ, изъ сознательнаго представленія котораго слѣдуютъ религія и наука. Философія должна просвѣтить человѣка, проясняя религію и науку, или—что то же—отчетливѣйшимъ образомъ познавая и яснѣйшимъ образомъ представляя объекты религіи и науки—Бога и природу.

Въ постепенномъ ходѣ естественнаго просвѣщенія вмѣстѣ съ степенью силы возрастаетъ и ясность представленія: самое ясное представленіе есть *сознательное*, самое темное есть *простое представленіе*, которое выражаетъ нѣкоторое вещественное недѣлимое или нѣкоторый простой организмъ и столь совершенно совпадаетъ съ этимъ выраженіемъ формы, что не отличаетъ отъ него ни чего-нибудь другаго, ни еще менѣе самого себя. Въ срединѣ между яснымъ сознаніемъ и безсознательнымъ выраженіемъ стоитъ *ощущеніе*, которое представляетъ нѣкоторый высшій (сложный) организмъ и можетъ отличать его впечатлѣнія или представленія одни отъ другихъ, не отличая однакоже отъ нихъ самого себя. Въ обширномъ смыслѣ всѣ монады суть души. Но чтобы обозначить различіе между указанными эпохами въ постепенномъ ходѣ вещей, между простыми, чувствующими и сознательными душами, первыя вмѣстѣ съ Лейбницемъ могутъ быть названы просто *монадами* или энтелехіями, вторыя *душами* въ тѣсномъ смыслѣ, третьи — *духами*. Каждая монада есть *жизнь*, потому что она есть самодѣятельная сила; животное недѣлимое есть *душа*, потому что оно ощущаетъ свои представленія; человѣческое недѣлимое есть *духъ*, потому что оно есть сознательное представленіе. «Если мы,—говоритъ монадологія,—будемъ называть душою все, имѣющее представленія и стремленія (perceptions et appétits), то всѣ простыя субстанціи или монады могутъ быть названы душами; но такъ какъ ощущеніе есть нѣчто болѣе, чѣмъ простое представленіе, то, я думаю, общее имя монадъ или энтелехій достаточно для простыхъ субстан-

цій, и только тѣ должны быть называемы душами, которыхъ представленіе яснѣе и сопровождается памятью.» (*) «Каждая монада съ особеннымъ тѣломъ составляетъ живую субстанцію. Такимъ образомъ не только повсюду существуетъ жизнь, связанная съ членами или органами, но *въ монадахъ существуетъ безконечный постепенный рядъ, такъ какъ однѣ изъ нихъ болѣе или менѣе господствуютъ надъ другими*. Если же какая-нибудь монада имѣетъ столь хорошо устроенные органы, что посредствомъ ихъ могутъ быть образно выражены и различены воспринятыя впечатлѣнія, слѣдовательно и ихъ представленія, (какъ наприм. вслѣдствіе оптическаго устройства глаза лучи свѣта концентрируются и дѣйствуютъ съ бо́льшимъ напряженіемъ), то здѣсь представленіе можетъ возвыситься до ощущенія (sentiment), т. е. до представленія сопровождаемаго памятью, отъ котораго долгое время остается такъ сказать эхо, такъ что при случаѣ оно можетъ снова стать замѣтнымъ; такое живое существо (vivant) называется *животнымъ*, а его монада *душою*. А если эта душа возвысится до *разума* (raison), то она будетъ существомъ еще высшаго порядка и ее причисляютъ къ *духамъ*.» (**)

Эти различія монадъ мы можемъ свести на нѣкоторыя *классическія степени* представляющей силы. Если такая сила, того, что она представляетъ, не можетъ отличить ни отъ себя, ни отъ другихъ, то она совершенно *темна* (idée obscure). Если она можетъ отличить представляемое отъ другаго, но не отъ *себя*, то она не можетъ отдѣлить одинъ отъ другаго и его

(*) Monadologie Nr. 19. стр. 706. Nr. 63 стр. 710.

(**) Princ. de la Nat. et de la Grâce. Nr. 4. стр. 714, 715. Stricte anima sumitur pro specie vitae nobiliore seu pro vita sensitiva, ubi non nuda est facultas percipiendi, sed et praeterea sentiendi, quando nempe perceptioni adjungitur attentio et memoria. Quemadmodum vicissim *mens* species animae nobilior, nempe mens est anima rationalis. — *Ut ergo mens est anima rationalis, ita anima est vita sensitiva et vita est principium perceptivum.* Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. III. стр. 466.— Monas est vel ratione praedita, *mens*, vel sensu praedita, nempe *anima*, vel inferiore quodam gradu perceptionis et appetitus praedita, seu *animae analoga*, quae nudo Monadis nomine contenta est, cum ejus varios gradus non cognoscamus. Ep. ad Bierlingium III. стр. 678.

факторовъ или многихъ представленій, соединенныхъ въ каждомъ воспріятіи. Въ такомъ случаѣ она хотя свѣтлѣе, чѣмъ темная, но однако не совершенно прозрачна. Она *ясна* (idée claire), такъ какъ она отличаетъ одно представленіе отъ другаго, напротивъ *неясна*, такъ какъ въ самомъ представляемомъ не различаетъ многихъ малыхъ представленій, составляющихъ какъ-бы факторы этого произведенія. Такимъ образомъ въ каждомъ чувственномъ впечатлѣніи, ощущаемомъ нами, содержится множество частей, которыя мы сопредставляемъ, не ощущая ихъ, или соощущаемъ, не различая ихъ. Мы слышимъ наприм. шумъ моря; для того, чтобы могло произойти это впечатлѣніе, должно прійти въ движеніе безконечное множество волнъ; мы слышимъ шумъ этихъ безчисленныхъ волнъ, въ которомъ участвуетъ каждая изъ нихъ, но самыя эти части для насъ незамѣтны: вотъ почему наше впечатлѣніе смутно, такъ какъ мы не можемъ въ шумящемъ морѣ различить шумящихъ волнъ; но мы можемъ очень хорошо различить шумъ моря отъ урагана или какого-нибудь другаго чувственнаго впечатлѣнія и въ этомъ отношеніи мы называемъ представленіе *яснымъ*. Мы видимъ зеленое; это представленіе ясно, потому что мы точно отличаемъ зеленый цвѣтъ отъ другихъ цвѣтовъ, вообще отъ другихъ впечатлѣній. Но зеленое есть смѣсь голубаго и желтаго; оба эти цвѣта содержатся въ зеленомъ цвѣтѣ; слѣдовательно они сопредставляются въ зеленомъ, не будучи ощущаемы, или соощущаются, не будучи отдѣляемы; въ этомъ отношеніи мы называемъ впечатлѣніе смутнымъ. (*) Если представляющая сила соединяетъ и то и другое, т. е. точно различаетъ какъ представленіе отъ другихъ представленій, такъ и собственныя его части, то оно *явственно* или *отчетливо* (idée distincte). Ощущеніе никогда не бываетъ отчетливо: потому что оно не можетъ проникнуть своихъ представленій до малѣйшихъ ихъ частей, такъ какъ, оста-

(*) — non omnem perceptionem esse sensionem, sed dari etiam perceptionem insensibilium. Ex. gr. non possem sentire *viride*, nisi perciperem caeruleum et flavum, ex quibus resultat. Interim caeruleum et flavum non sentio, nisi forte microscopium adhibeatur. Ep. ad Wagnerum de vi act. III. sub. fin. стр. 466.

ваясь ощущеніемъ, оно не замѣчаетъ различія между вещью и впечатлѣніемъ. Дѣйствительно отчетливыми могутъ быть только сознательныя ощущенія, такъ какъ сознаніе способно къ точному различенію. Между тѣмъ съ самимъ сознаніемъ еще не дано ясное, не только что отчетливое представленіе; сознаніе имѣетъ силу уяснять свои представленія и давать имъ отчетливость, но оно точно такъ же можетъ быть погружено въ неясныя и неотчетливыя представленія. Такимъ образомъ возможно знать что-нибудь вообще, не имѣя о немъ точнаго познанія въ частности. Подобное знаніе поверхностно и неосновательно, и сознаніе, которое видитъ только поверхность, а не основаніе вещей, будетъ неясно или смутно. Можно знать вещь, не будучи въ состояніи съ точностью опредѣлить ее и строго отличить ее отъ другихъ представленій; подобное сознаніе, знающее вещи какъ бы сонно и изъ-дали, будетъ неясно или смутно. У насъ будетъ наприм. *ясное* понятіе объ ученіи Лейбница, если мы вѣрно и опредѣленно отличаемъ эту систему отъ всѣхъ другихъ; *отчетливое* понятіе — если мы знаемъ самое ученіе во всѣхъ его частяхъ, во всемъ его внутреннемъ строѣ, черту за чертою. (*)

Такимъ образомъ низшая жизнь природы со своими темными и смутными представленіями проникаетъ и въ свѣтлую область человѣческаго духа: потому что въ духѣ существуетъ неотчетливое и темное сознаніе. Здѣсь Лейбницъ совершаетъ одно изъ величайшихъ и плодотворнѣйшихъ открытій своей философіи. Именно въ фактѣ неотчетливаго и темнаго сознанія онъ открываетъ многозначительныя посредствующія звенья, которыя связуютъ сознательную жизнь съ безсознательною и обозначаютъ путь, восходящій отъ природы къ духу и нисходящій отъ духа къ природѣ. Если мы вмѣстѣ съ Декартомъ будемъ различать природу и духъ такимъ образомъ, что духъ состоитъ *только* въ мышленіи, а природа *только* въ протяженіи; что сущность духа состоитъ въ чистомъ сознаніи и отчетливомъ познаніи, сущность

(*) Ср. Nouveaux Essais sur l'entendement humain кн. II, гл. 29. Des idées claires et obscures, distinctes et confuses. cf. Meditationes de cognitione, veritate et ideis. См. выше гл. II стр. 58, 59.

природы въ мертвомъ веществѣ и мертвыхъ силахъ, — то духъ и природа являются въ наибольшемъ разстояніи другъ отъ друга, которое равняется непримиримой противоположности. Если мы напротивъ вмѣстѣ съ Лейбницемъ ближе изслѣдуемъ эти двѣ противоположныя субстанціи, разсмотримъ ихъ какъ-бы въ микроскопъ метафизики, то окажется въ духѣ темное сознаніе, а въ природѣ ясное представленіе. Въ самомъ дѣлѣ въ животномъ ощущеніи природа возвышается до яснаго представленія, а въ темномъ сознаніи духъ нисходитъ до неяснаго. Между мышленіемъ и протяженіемъ находится наибольшее разстояніе, между темнымъ сознаніемъ и безсознательною ясностью — наименьшее. Лейбницъ, обращая вниманіе на высшую степень силы природы и на низшую степень силы духа, *открываетъ между духомъ и природою наименьшее разстояніе, или безконечно малую разницу, что равняется непрерывной связи.* Сознаніе не *вдругъ* пробивается какъ молнія изъ облаковъ, но восходитъ постепенно, непрерывно возрастая, какъ день происходитъ изъ утра и разсвѣтъ изъ ночи. Покой, говорили мы прежде, есть по Лейбницу безконечно малое движеніе или элементъ дѣятельности: такъ и безсознательное состояніе есть *безконечно малое сознаніе или элементъ духа.* (*)

Въ человѣкѣ есть безсознательныя и въ сознаніи темныя представленія: эти низшія состоянія духа, находимыя нами въ себѣ самихъ, составляютъ какъ-бы подобія низшихъ натуръ: потому что то, что въ человѣкѣ есть преходящее и несоотвѣтственное состояніе, то на низшихъ степеняхъ природы является какъ пребывающее и нормальное устройство. Потому Лейбницъ дѣлаетъ нагляднымъ естественное состояніе низшихъ монадъ, сравнивая его съ ночною жизнью духа, въ которой мы темно знаемъ нѣчто, какъ въ состояніи смущенія и оглушенія (étourdissement), или безсознательно представляемъ, какъ въ обморокѣ (évanouissement) или въ глубокомъ снѣ безъ грезъ; въ такомъ уподобительномъ смыслѣ онъ говоритъ о спящихъ или грезящихъ монадахъ. «Ибо, — какъ сказано въ монадологіи, — мы

(*) См. ниже гл. XII. (perceptions petites).

замѣчаемъ въ себѣ самихъ состоянія, изъ которыхъ мы не выносимъ никакого воспоминанія, никакого яснаго представленія, напримѣръ когда падаемъ въ обморокъ или насъ одолѣваетъ глубокій сонъ безъ грезъ. Въ такомъ состояніи душа не отличается замѣтно отъ простой монады; но такъ какъ это состояніе не удерживается навсегда и душа отъ него освобождается, то поэтому душа есть существо высшаго порядка.» «Еслибы въ нашихъ представленіяхъ не было ничего отчетливаго, такъ сказать возвышеннаго и тонкаго, то мы были бы постоянно въ состояніи оглушенія. И таково состояніе простыхъ или голыхъ монадъ (Monades toutes nues).» (*)

II. *Міровой законъ непрерывности.*

Главныя эпохи въ постепенномъ ходѣ вещей, т. е. *жизнь* (простыя монады), *душа*, *духъ*, естественнымъ образомъ соединяются рядомъ посредствующихъ членовъ, такъ что отъ одной къ другой имѣетъ мѣсто не скачекъ, а непрерывный переходъ. Представимъ себѣ скáлу, раздѣленную на градусы, или лѣствицу звуковъ; очевидно, между градусами, обозначаемыми скалою, даже между самыми близкими, существуетъ еще безчисленный рядъ степеней и возможно еще безчисленное множество звуковъ между тѣми, которые въ музыкальномъ инструментѣ представляютъ непосредственное сосѣдство. Они *возможны*, и только несовершенство искусственной машины составляетъ причину, почему они не обнаруживаются и не получаютъ бытія. Но при совершенствѣ природы каждый *возможный* градусъ силы есть и дѣйствительная сила, слѣдовательно дѣйствительное существо. Въ постепенномъ ряду вещей всемогущая виртуозность природы выполняетъ безконечно малыя отступленія, которыхъ человѣческая техника никогда не достигнетъ на своихъ искусственныхъ инструментахъ. Въ такомъ совершенномъ раздѣленіи или градаціи ближайшій высшій членъ отъ ближайшаго низшаго различается на безконечно малую разность: поэтому въ строгомъ смыслѣ слова между всѣми градусами или между

(*) Monadologie Nr. 20, 24. стр. 706 и слѣд.

всѣми существами природы имѣетъ мѣсто послѣдовательный прогрессъ или непрерывная связь. *Міровой порядокъ образуетъ непрерывный постепенный рядъ монадъ.* Какъ законъ аналогіи выражаетъ однообразіе природы, такъ законъ непрерывности обозначаетъ ея полное разнообразіе. Аналогія вещей въ природѣ совершенна, потому что нѣтъ существа, которое бы не представляло родства со всѣми другими и не было бы исполнено духомъ цѣлаго. Непрерывность естественнаго постепеннаго ряда вещей совершенна, потому что нѣтъ постепенности, которая не была бы представляема субстанціями; между различными степенями нѣтъ разности, которую бы законъ природы не наполнилъ *посредствующими существами.* Или, объясняя принципъ непрерывности отрицательно: въ природѣ нѣтъ скачковъ, или есть только видимые скачки, составляющіе въ дѣйствительности, какъ въ музыкѣ, правильные переходы. (*) Дѣйствительный скачекъ былъ бы непосредствуемою разностью, пробѣломъ въ міровомъ порядкѣ, *метафизическою пустотою.* Но какъ между тѣлами нѣтъ пустаго пространства, такъ между монадами нѣтъ *пустаго міра*, который бы природа какъ будто забыла населить силами и формами.

То, что при точномъ разсмотрѣніи природы оказалось въ разсужденіи повидимому наибольшаго различія, какое существуетъ въ мірѣ: именно, что между безсознательнымъ и сознательнымъ существомъ находится не противоположность, а безконечно малая разница,—то же самое относится и къ меньшимъ различіямъ, которыя образуютъ видимыя противоположности, между мертвыми и живыми тѣлами, между безчувственною душою растеній и ощущающею душою животныхъ. Если смотрѣть на нихъ издали, то неорганическое и органическое, растеніе и животное, животное и человѣкъ являются какъ противоположные полюсы; разсматриваемые же вблизи они объясняются какъ сосѣднія степени, соединяемыя нѣкоторымъ непрерывнымъ прогрессомъ. Въ

(*) Nouveaux Essais кн. VI. гл. 16. J'ai encore fait voir qu'il s'y observe cette *belle loi de la continuité*, que j'ai peut-être mis le premier en avant. Théod. Part. III. Nr. 348. стр. 605.

природѣ нѣтъ скачковъ: слѣдовательно повсюду должны находиться *посредствующія существа*, которыя въ постепенномъ порядкѣ населяютъ промежуточныя царства и какъ-бы наполняютъ метафизическія мѣста, остающіяся вакантными. Эта точка зрѣнія, которая, основываясь на законѣ непрерывности, предполагаетъ и отыскиваетъ въ природѣ посредствующія существа, открываетъ естествоиспытателю плодовитѣйшія гипотезы и обѣщаетъ ему важнѣйшія открытія. Въ одномъ изъ писемъ къ Бургѐ, Лейбницъ мимоходомъ высказываетъ свои мысли о различіи животныхъ и растеній и, показавши изъ формы растеній ихъ представляющую силу, прибавляетъ: «Сваммердамъ показалъ своими изслѣдованіями, что *насѣкомыя* въ отношеніи къ дыхательнымъ органамъ приближаются къ растеніямъ и что въ природѣ есть порядокъ степеней, нисходящій отъ животныхъ къ растеніямъ. *Но можетъ быть кромѣ того есть еще среднія существа между тѣми и другими.*» (*) «Я убѣжденъ, говоритъ Лейбницъ въ другой корреспонденціи, такія существа *должны* быть: естествознаніе можетъ быть еще откроетъ ихъ. Мы начали наблюдать только со вчерашняго дня. *Закона непрерывности природа не нарушаетъ нигдѣ и никогда. Она не дѣлаетъ скачковъ.* Всѣ порядки вещественныхъ существъ составляютъ только одну единственную цѣпь, въ которой различные классы, какъ звенья, столь тѣсно примыкаютъ другъ къ другу, что чувственному представленію невозможно опредѣлить настоящую точку, гдѣ который-нибудь изъ нихъ начинается или прекращается». Эти среднія существа между растеніями и животными были потомъ открыты въ *полипахъ* и потому можно справедливо сказать, что Лейбницъ въ своихъ апріорическихъ положеніяхъ предвосхитилъ или по крайней мѣрѣ предсказалъ это естественно-историческое открытіе. (**)

(*) Mr. Swammerdam a donné des observations, qui font voir que les inscetes approchent des plantes du coté des organes de la respiration, et qu'il y a un certain ordre dans la nature qui descend des animaux aux plantes. Mais il y a peut-être ailleurs des êtres entre deux. Lettre VI. à Mr. Bourguet. стр. 722.

(*) Ulrich, переводъ nouveaux Essais. T. II. стр. 131 и слѣд. Ср. Ludw. Feuerbach sämmtl. Werke. T. V. стр. 92. и 216.

Каждая монада есть такое *среднее существо*, занимающее въ мировомъ порядкѣ промежуточную степень, по ту и по другую сторону которой существуютъ другія монады: потому что между недѣлимыми нѣтъ высочайшаго недѣлимаго, между степенями вещей нѣтъ послѣдней степени. Слѣдовательно и человѣкъ въ этомъ мировомъ устройствѣ занимаетъ только *среднюю степень* между другими твореніями. По тому закону непрерывности, который не допускаетъ никакой пустоты, послѣдовательный рядъ вещей какъ-бы переходитъ за человѣческое недѣлимое, чтобы продолжаться по ту сторону его въ высшихъ существахъ. Эти высшія существа, хотя они находятся внѣ человѣческаго горизонта, должны быть однако признаваемы, потому что этого требуетъ естественный законъ непрерывности. Этотъ законъ требуетъ, чтобы каждая возможная степень представляющей силы, каждая мыслимая степень индивидуальности, каждая идея совершенства была бы дѣйствительно выражена и воплощена въ монадахъ или въ конкретныхъ натурахъ. Иначе природа лишается своего совершенства и является та метафизическая пустота, которая точно такъ же противорѣчитъ порядку вещей, какъ пустое пространство сущности тѣлъ. Положимъ, что по ту сторону человѣка нѣтъ высшихъ монадъ, тогда возможны только два случая: или человѣкъ есть дѣйствительно высочайшее существо въ порядкѣ вещей, такъ что въ человѣкѣ природа исчерпываетъ и завершаетъ свою силу; или же это не такъ, слѣдовательно возможны существа выше человѣка, но этихъ высшихъ существъ *недостаетъ*. Послѣдовательный рядъ вещей здѣсь насильственно прерванъ и какъ бы обрѣзанъ; законъ непрерывности нарушенъ, и тамъ, гдѣ вслѣдствіе этого закона должны бы быть монады, существуетъ пробѣлъ въ мировомъ порядкѣ, недостатокъ въ природѣ, défaut d'ordre. Этого пробѣла не было бы только тогда, когда бы человѣкъ въ дѣйствительности былъ самымъ высшимъ существомъ природы. Сила природы не была бы задержана и какъ-бы пріостановлена, еслибы эта сила дѣйствительно довершалась въ человѣкѣ и исчерпывалась бы въ немъ до дна. Но можетъ ли она быть довершенною до тѣхъ поръ пока ограничена? А человѣкъ, даже

даровитѣйшій и величайшій, не есть ли все-таки *ограниченное* недѣлимое, именно потому, что онъ есть *недѣлимое*? Признать человѣка высочайшимъ изъ существъ значило бы отрицать, что онъ ограниченъ, а вмѣстѣ съ уничтоженіемъ границы отрицается и принципъ индивидуальности, слѣдовательно самая сущность монады. Если для человѣческой силы не все возможно, если она не все познаетъ яснѣйшимъ и отчетливѣйшимъ образомъ, то она ограничена, человѣкъ *не* есть высочайшее существо, необходимо есть существа выше его; а если ихъ недостаетъ, то существуетъ *недостатокъ* въ мірозданіи, нарушенъ законъ непрерывности и слѣдовательно порядокъ вещей. Слѣдовательно существа выше чѣмъ человѣкъ должны быть потому, что въ противномъ случаѣ разрушается или природа монадъ (граница недѣлимаго) или порядокъ вещей (законъ непрерывности). Въ своихъ разсужденіяхъ о принципѣ жизни Лейбницъ говоритъ: «разумно также, чтобы были существа способныя къ представленію какъ *ниже*, такъ и *выше* насъ; и что бы наша душа будучи далеко не послѣднимъ изъ нихъ, скорѣе же находилась бы въ *срединѣ*, отъ которой можно спускаться внизъ и подыматься вверхъ; иначе существовалъ бы недостатокъ въ царствѣ вещей, называемый нѣкоторыми философами vacuum formarum» (*). И точно такъ же былъ бы пробѣлъ въ твореніи, если бы вещественная природа была противоположна духу, а не аналогична. «Кто отрицаетъ у животныхъ душу, а у другихъ тѣлъ представленіе и жизнь вообще, тотъ не признаетъ божественнаго могущества, такъ какъ онъ вводитъ нѣчто несообразное съ Богомъ и съ природою, именно абсолютное отсутствіе силъ, такъ сказать метафизическую пустоту, которая столь же нелѣпа, какъ пустое пространство или физическая пустота.» (**)

(*) Il est raisonnable aussi, qu'il y ait des substances capables de perception au *dessous* de nous *comme au dessus*; et que notre ame, bien loin d'être la dernière de toutes, se trouve dans un milieu, dont on puisse dessendre et monter; autre fois il serait un *défaut d'ordre*, que certains Philosophes appellent *vacuum formarum*. Consid. sur le princ. de vie, стр. 431.

(**) Qui vero brutis animas, aliisque materiae partibus omnem perceptionem et organismum negant, illi divinam majestatem non satis agnoscunt, introducentes aliquid indignum Deo, et incultum, nempe *vacuum* perfectionum seu formarum, quod *metaphysicum* appellare possis, non minus rejiciendum, quam vacuum materiae seu *physicum*. Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis. VI стр. 467.

Но существа, которыя необходимо должны находиться по ту сторону человѣка, выходя изъ кругозора человѣческаго духа, вмѣстѣ съ тѣмъ выходятъ изъ кругозора философіи. По причинѣ ихъ высшей природы они могутъ быть представляемы нами только *неотчетливо*. Поэтому они никогда не могутъ войти въ область отчетливаго знанія или точной философіи. По закону аналогіи мы должны сказать, что они суть недѣлимыя, болѣе совершенныя, существа тоньше организованныя, духи болѣе высокіе, тѣла болѣе прозрачныя, однимъ словомъ, что они суть *геніи* (genii), и можетъ быть человѣческій духъ послѣ метаморфозы, которую мы называемъ смертью, становится такимъ геніемъ и въ превращеніяхъ, идущихъ выше и выше, приходитъ все къ большему и большему совершенству. Между тѣмъ здѣсь вмѣстѣ съ яснымъ и отчетливымъ понятіемъ исчезаетъ и интересъ и задача философа, и давать здѣсь волю своей фантазіи и созидать о посмертномъ состояніи гипотезы, которыхъ смыслъ лейбницевской философіи не требуетъ и не запрещаетъ, будетъ всегда лишь игрою созерцательной мечтательности. До тѣхъ поръ, пока понятіе индивидуальности есть высшее понятіе метафизики, изъ духа этой философіи слѣдуетъ, что по ту сторону человѣка полагаются и признаются высшія недѣлимыя, какъ-бы среднія существа между нами и Богомъ. Это представленіе было принято отъ Лейбница вѣрою нѣмецкаго просвѣщенія и къ нему относятся его любимыя мысли о смерти и безсмертіи. Если смерть есть превращеніе человѣка, то почему человѣкъ не можетъ превратиться въ высшее существо, стать геніемъ, такъ какъ гусеница становится мотылькомъ? (*) Къ числу пристрастій

(*) Idem que de *Geniis* sentio, esse mentes corpore valde penetrante et ad operandum apto praeditas.—Etsi autem principia mea sint generalissima, nec minus in homine quam in brutis locum habeant, mirifice tamen prae brutis eminet *homo et ad Genios accedit*. Ep. ad Wagnerum. IV et V, стр. 466.

XVIII вѣка принадлежитъ склонность мыслить или скорѣе создавать человѣческое безсмертіе на основаніи подобныхъ аналогій.

III. *Міровой законъ гармоніи.*

По закону аналогіи между вещами господствуетъ величайшее однообразіе, потому что *всѣ* онѣ суть силы, монады, существа представляющія. По закону непрерывности въ вещахъ существуетъ величайшее многообразіе, потому что каждая *единичная* вещь есть особенная степень силы, особенная степень микрокосма. Мы предполагаемъ то, что дано при самомъ началѣ міра: безчисленное множество различныхъ субстанцій, изъ которыхъ каждая составляетъ особенную индивидуальность или монаду. Объ этихъ монадахъ, элементахъ мірозданія, первый законъ гласитъ, что онѣ должны быть существами *аналогическими*, такъ какъ въ нихъ нѣтъ абсолютнаго различія, которое бы приближалось къ крутой противоположности; что слѣдовательно, такъ какъ онѣ *не* суть одна субстанція, не суть модусы единой субстанціи, онѣ могутъ быть только субстанціями, которыя различаются по степени или по развитію. Объ этихъ различающихся степенями существахъ второй законъ говоритъ, что они должны быть членами одного *непрерывнаго ряда*, что въ природѣ нѣтъ скачковъ или какихъ-нибудь пустыхъ промежутковъ, а существуютъ непрерывные, послѣдовательно идущіе отъ одной степени къ другой переходы. *Аналогія* не допускаетъ противоположности въ вещахъ, а дозволяетъ только *степенныя различія*. *Непрерывность* не допускаетъ большихъ разностей въ послѣдовательномъ ряду вещей и заставляетъ этотъ рядъ степеней идти черезъ *безконечно-малыя разности*, т. е. непрерывно. Безъ аналогіи природа потеряла бы свое однообразіе и тогда не существовало бы никакого естественно-законнаго порядка. Безъ непрерывности природа потеряла бы свое многообразіе и тогда существовалъ бы только недостаточный, разорванный порядокъ, который былъ бы не лучше отсутствія порядка.

Такимъ образомъ въ силу аналогіи природа достигаетъ возможно-большаго однообразія, а въ силу непрерывности возможно-большаго разнообразія. Гдѣ существуетъ единство въ многообразіи, тамъ господствуетъ форма и порядокъ. Гдѣ съ *возможно-большимъ* единствомъ соединяется *возможно-большее* многообразіе, тамъ господствуетъ *совершенный порядокъ*: безчисленное множество существъ, совершенно согласующихся въ своихъ силахъ и дѣйствіяхъ. Согласіе есть *гармонія*. Поэтому міровой законъ гармоніи есть соразмѣрное выраженіе совершеннаго міроваго порядка, и потому высшая мысль лейбницевской космологіи. Гармонія есть не единство, а согласіе. Согласоваться могутъ только такія существа, изъ которыхъ каждое имѣетъ свой собственный *голосъ*, свою собственную индивидуальность: бытіе самостоятельныхъ недѣлимыхъ образуетъ поэтому необходимое условіе, при которомъ только и возможна гармонія въ мірѣ. Въ этомъ отношеніи нужно строго различать *систему гармоніи* отъ *системы тожества*, и здѣсь та черта, которою Лейбницъ отличается отъ философовъ тожества, бывшихъ до него и послѣ него. И то, и другое міровоззрѣніе совпадаютъ въ одной мысли: что въ мірѣ нѣтъ дуализма, нѣтъ крайней противоположности, что скорѣе всѣ вещи образуютъ *единодушный* порядокъ или должны быть соединены одною и тою же необходимою связью. Противъ дуалистическихъ философовъ, каковы бы они впрочемъ ни были, *здѣсь* система гармоніи становится на одну сторону съ системами тожества, Лейбницъ становится противъ Декарта на одну сторону со Спинозою (*). Но самъ единодушный міровой порядокъ является инымъ на точкѣ зрѣнія тожества и инымъ на точкѣ зрѣнія гармоніи. Тамъ онъ въ послѣднемъ своемъ основаніи есть *одна и та же сущность*, заключающая въ себѣ всѣ вещи какъ свои продукты: *единая* творящая субстанція у Спинозы, *единый* творящій геній у Шеллинга, *единый* самосознательный духъ у Гегеля; здѣсь онъ состоитъ первоначально изъ совершенно различныхъ и самостоятельныхъ существъ, которыя исключаютъ другъ друга въ силу своей индивидуальности и согласуются между собою по врожденнымъ законамъ. Тожество вещей отличается отъ гар-

(*) См. выше гл. III, стр. 90 и 96.

моніи такъ, какъ *единство* отличается отъ *отношенія*. Вещи суть одно, если онѣ составляютъ *единое существо*, и слѣдовательно сами по себѣ или не имѣютъ никакой самостоятельности, или имѣютъ самостоятельность только относительную; вещи гармонируютъ, если каждая изъ нихъ имѣетъ абсолютную самостоятельность, которой никогда съ себя не слагаетъ, и въ силу которой согласуется со всѣми другими вещами.

Противно *единству сущности* Лейбницъ утверждаетъ *отношеніе существъ* и на этомъ основана противоположность, которую монадологія представляетъ пантеизму всякаго рода и въ силу которой она стремится изгнать изъ религіи мистику, изъ философіи Ἓν καὶ πᾶν. Этого различія между тожествомъ и гармоніею, между единствомъ и отношеніемъ, различія, на которое сводится разница между Спинозою и Лейбницемъ, какъ кажется, не замѣтилъ Моисей Мендельсонъ, когда въ своихъ философскихъ разговорахъ онъ сдѣлалъ попытку объяснить лейбницевскую гармонію изъ спинозизма и оправдать Спинозу какъ настоящаго родоначальника этой мысли. Его спутало желаніе, впослѣдствіи столь сильно подорвавшее этого благомыслящаго человѣка въ спорѣ съ Якоби; именно онъ хотѣлъ уравнять Спинозу съ Лейбницемъ, и—что̀ всего хуже—старался примирить этихъ антагонистовъ въ томъ самомъ, въ чемъ они очевидно отрицаютъ другъ друга. Для Якоби различіе между Спинозою и Лейбницемъ должно исчезать, потому что онъ имѣлъ въ виду раціоналистическій строй ихъ системъ; въ самомъ дѣлѣ, и та и другая повинуются ходу доказательствъ, и такъ-какъ они стремятся согласоваться съ законами доказывающаго разума, то для Якоби и та и другая должны стать въ одинаковую противоположность по религіозному чувству. Но въ средѣ этого раціоналистическаго строя Мендельсонъ никакъ не могъ убѣдиться, что между спинозистическимъ и лейбницевскимъ міровымъ порядкомъ, между ученіемъ тожества и гармонизмомъ, не существуетъ никакого существеннаго различія, что даже въ первомъ уже содержится и высказанъ второй. Здѣсь онъ долженъ бы былъ сдѣлать обратное примѣненіе своего любимаго положенія, что споры философовъ почти всегда состоятъ изъ *споровъ въ сло-*

вахъ. Онъ хорошо бы сдѣлалъ, если бы представилъ здѣсь противоположный случай, т. е. что философы могутъ расходиться въ понятіяхъ тамъ, гдѣ сходятся между собою въ словахъ. Особенно же когда Лессингъ, который гораздо лучше умѣлъ различать Лейбница и Спинозу, живо указывалъ именно на этотъ случай своему менѣе проницательному другу. «Я долженъ вамъ признаться,—пишетъ Лессингъ къ Мендельсону,—что я съ нѣкотораго времени уже не такъ доволенъ вашими разговорами. Я думаю, что когда вы ихъ писали, вы были также немножко софистомъ, и я удивляюсь, какъ еще до сихъ поръ никто не взялъ противъ васъ сторону Лейбница. Правда, Спиноза учитъ, что порядокъ и связь понятій есть то же самое, что порядокъ и связь вещей. И то, что онъ выражаетъ этими словами только объ единственномъ самостоятельномъ существѣ, въ другомъ мѣстѣ и еще выразительнѣе утверждаетъ онъ въ особенности о душѣ. Правда, такъ выражается Спиноза и совершенно такъ же могъ бы выразиться и Лейбницъ. Но если и тотъ и другой употребляютъ въ этомъ случаѣ одинаковыя слова, то соединяютъ ли они съ ними и одинаковыя понятія? Невозможное дѣло!» (*) Для Спинозы міровой порядокъ есть *одно* существо, *одна единственная* субстанція, въ которой, какъ въ послѣднемъ своемъ основаніи, всѣ вещи тожественны; для Лейбница оно есть постепенное царство *безконечно многихъ* субстанцій, изъ которыхъ каждая исключаетъ изъ себя всѣ прочія. У перваго міровой законъ состоитъ въ естественной причинной связи вещей, у втораго въ ихъ взаимномъ согласіи; въ одномъ случаѣ отношеніе вещей—*физическое*, въ другомъ идеальное. Это идеальное отношеніе, въ которомъ всѣ существа согласуются, не воздѣйствуя взаимно другъ на друга, Лейбницъ называетъ *гармоніею* (accord parfait, rapport mutuel, harmonie de l'univers). Такъ какъ между монадами или самостоятельными существами не можетъ имѣть мѣста ни вліяніе, ни ассистенція (потому что въ противномъ случаѣ самобытная природа монады

(*) Moses Mendelssohn's sämmtl. Werke. т. IX. Briefwechsel стр. 264 265. — Ср. гл. VI стр. 132, прим.

была бы уничтожена подъ принужденіемъ чуждой и внѣшней дѣятельности), то единственное положительное отношеніе, которое еще остается, будетъ единство самостоятельныхъ существъ, т. е. согласіе или приспособленіе (consensus). (*)

Итакъ, подъ *гармоніею*, этимъ высшимъ міровымъ понятіемъ Лейбница, мы разумѣемъ первоначальное и совершенное постепенное царство вещей. Это постепенное царство *первоначально*, потому что ни одно существо не происходитъ изъ другаго, но отъ вѣчности существуетъ безчисленное множество монадъ, изъ которыхъ каждая составляетъ особенный микрокосмъ, представляетъ мірозданіе съ особенной точки зрѣнія, т. е. сообразно мѣрѣ своей силы. Оно *совершенно*, потому что идетъ непрерывно и не допускаетъ никакихъ промежуточныхъ царствъ, гдѣ были бы возможны степени, недостающія въ самой природѣ. *Поэтому законъ гармоніи опирается на законъ постепенныхъ разностей.* Объяснивши въ монадологіи постепенное различіе монадъ, Лейбницъ продолжаетъ: «Только такимъ образомъ вмѣстѣ съ возможно бóльшимъ разнообразіемъ можетъ быть достигнутъ возможно большій порядокъ, т. е. возможно большее совершенство. И Бэль не можетъ привести никакого важнаго основанія противъ возможности *этой міровой гармоніи* (*cette garmonie universelle*), по которой каждая субстанція своимъ образомъ выражаетъ мірозданіе». (**)

Недостаточно однако показать намъ только, что *возможность* міровой гармоніи неопровержима; нужно еще въ духѣ лейбницевской философіи показать, что ея *необходимость* очевидна. Гармонія есть не просто уловка случайнаго взгляда, посредствомъ котораго, какъ посредствомъ нѣкоторой гипотезы Лейбницъ дополняетъ свое космологическое ученіе; и хотя онъ

(*) — il faut considerer que c'est de tout tems *que l'un s'est déja accommodé à tout autre*.—Ainsi il n'y a de la contrainte dans les substances qu' au déhors et dans les apparences. Répl. aux réfl. de Bayle стр. 185. Syst. nouv. de la nat. Nr. 17. стр. 128.

(**) Monadologie Nr. 58. 59, стр. 709, cf. Lettre à Arnauld. стр. 107, 108. Syst. nouv. 14, 15, стр. 127, 128. Ppincipes de la nature et de a grace. Nr. 12, стр. 717.

любитъ излагать это ученіе какъ гипотезу, однако для него самого, по его собственному признанію, она имѣетъ большее значенія, чѣмъ простое предположеніе. Въ самомъ дѣлѣ она кажется ему единственною возможностью раціональнаго міробъясненія, которое истинно, положительнымъ образомъ разрѣшаетъ задачи философіи и вмѣстѣ примиряетъ просвѣщенное сознаніе съ обыкновеннымъ. «Не говоря о всѣхъ тѣхъ преимуществахъ, которыя располагаютъ въ пользу этой гипотезы,—говоритъ Лейбницъ въ своей новой системѣ природы,—можно сказать, *что она есть больше чѣмъ простая гипотеза*, потому что едва ли возможно иначе объяснить вещи раціональнымъ путемъ; множество великихъ трудностей, до сихъ поръ составлявшихъ предметъ усилія умовъ, исчезаютъ, какъ мнѣ кажется, сами собою, какъ скоро надлежащимъ образомъ понято это ученіе. Да съ нимъ очень хорошо можно примирить и обыкновенный способъ рѣчи.» (*)

Міровая гармонія—больше чѣмъ гипотеза: она есть *законъ*. Чтобы оправдать этотъ законъ, прежде всего мы не нуждаемся ни въ какомъ постороннемъ законодателѣ и если самъ Лейбницъ обыкновенно говоритъ о міровой гармоніи какъ объ установленной Богомъ, предназначенной, предуставленной, то такое представленіе не есть ближайшее и непосредственное въ строгомъ смыслѣ его системы. Натуралистическій духъ лейбницевской философіи, особенно господствующій въ первыхъ очеркахъ его системы, выводитъ міровую гармонію, какъ естественно-законный parfait accord mutuel, непосредственно изъ монадъ, какъ изъ элементовъ мірозданія, и если теологическій духъ системы переводитъ это понятіе въ harmonie préétablie, то это дѣлается съ болѣе высокой точки зрѣнія, которой мы еще не достигли въ нашемъ изложеніи. Прежде всего міровая гармонія имѣетъ для насъ значеніе *закона природы, присущаго монадамъ*. Такъ она утверждатся и доказывается самимъ Лейбницомъ. Если съ болѣе высокой точки зрѣнія его философіи, которой мы пока еще не касаемся, природа превращается въ божественное тво-

(*) Syst. Nouv. de la nature. Nr. 17, стр. 128.

ренiе, то законы природы конечно должны быть разсматриваемы какъ творческiе акты, и слѣдовательно гармонiя вещей какъ гармонiя, учрежденная Богомъ и предопредѣленная. Но это не мѣшаетъ ей происходить изъ сущности вещей или самихъ монадъ. Какъ вмѣстѣ съ каждой отдѣльной монадой было непосредственно дано одушевленное тѣло, или единство души и тѣла, которое поэтому не нуждалось ни въ какомъ особенномъ творенiи, точно такъ же вмѣстѣ съ монадами непосредственно дана *гармонiя ихъ всѣмъ*. Почему? Изъ монадъ слѣдуетъ, что онѣ должны быть *аналогическими* существами. Изъ этого слѣдуетъ, что онѣ могутъ быть *различны* только *по степенямъ*, или—что̀ то же—что онѣ образуютъ *царство степеней*. Изъ ихъ безконечнаго разнообразiя слѣдуетъ, что въ этомъ царствѣ степеней нѣтъ никакихъ пробѣловъ, что монады отходятъ другъ отъ друга на безконечно малыя разности, другими словами идутъ *непрерывнымъ рядомъ степеней*. И именно въ этомъ заключается ихъ гармонiя. Слѣдовательно послѣднее основанiе мiровой гармонiи заключается въ томъ, что каждая монада составляетъ особенную индивидуальность, занимаетъ опредѣленную степень въ мiровомъ порядкѣ; послѣднее основанiе этой особенной индивидуальности заключается въ ея задаткѣ. Какъ въ задаткахъ каждой единичной монады предобразована вся ея индивидуальность, такъ въ задаткѣ всѣхъ монадъ предобразованъ весь мiровой порядокъ или мiровая гармонiя. Она *предобразована* въ первоначальномъ состоянiи мiра или въ монадахъ. Если же самыя монады имѣютъ божественное происхожденiе (и откуда иначе онѣ должны бы происходить?), то такое же происхожденiе имѣетъ и гармонiя, которая изъ нихъ проистекаетъ. Что въ природѣ *предобразовано*, то Богомъ *предуставлено*. Если природа есть божественное созданiе, то ея предобразованiя суть акты божественной воли или предопредѣленiя. Съ метафизической точки зрѣнiя мiровая гармонiя является *предобразованiемъ природы*, съ теологической *предопредѣленiемъ Божiимъ*, и какъ скоро лейбницевская философiя находитъ основательный переходъ отъ мiра къ Богу, то здѣсь совершенно правильно предобразованная гармонiя превращается въ предуставленную. Эти два понятiя въ

умѣ самого философа повидимому непосредственно соприкасаются. Въ одномъ весьма замѣчательномъ мѣстѣ своей статьи о сущности природы Лейбницъ говоритъ: «Сношенiя субстанцiй или монадъ происходятъ не посредствомъ взаимнаго физическаго воздѣйствiя, но посредствомъ согласованiя, проистекающаго изъ *божественнаго предобразованiя*; каждая единичная монада, слѣдуя своей врожденной силѣ и законамъ собственной природы, согласуется со всѣми другими и именно въ этомъ состоитъ также соединенiе души и тѣла.» (*)

Естественный законъ гармонiи будетъ всего лучше формулированъ въ духѣ лейбницевской космологiи, если скажемъ, что онъ состоитъ въ единствѣ аналогiи и въ непрерывности. Онъ слѣдуетъ изъ этихъ двухъ законовъ, соединяя ихъ въ себѣ. Система гармонiи понимаетъ мiръ какъ полное царство постепенныхъ представляющихъ силъ или микрокосмическихъ недѣлимыхъ. Что всѣ вещи суть монады или представляющiя силы — это говоритъ законъ аналогiи. Что эти силы образуютъ полное царство степеней — это говоритъ законъ непрерывности. Гармонiя же соединяетъ оба закона, такъ какъ она утверждаетъ *непрерывность аналогическихъ существъ*, т. е. мiровой порядокъ, соединяющiй возможно-бо̀льшее разнообразiе съ возможно-бо̀льшимъ однообразiемъ. Таково какъ-бы физическое условiе, изъ котораго Лейбницъ выводитъ понятiе мiровой гармонiи: гармоническая связь монадъ состоитъ въ ихъ непрерывной постепенности, а эта постепенность предполагаетъ, что монады вообще

(*) — *commercium* scilicet *substantiarum* sive monadum oriri non per influxum sed *per consensum ortum a divina praeformatione*; unoquoque, dum suae naturae vim insitam legesque sequitur, ad extranea accommodato, in quo etiam unio animae corporisque consistit. De ipsa natura etc. Nr. 10 стр. 157. Если въ этомъ мѣстѣ, какъ и во многихъ другихъ, изъ мiровой гармонiи объясняется отношенiе души и тѣла, то нужно твердо замѣтить, что подъ душою и тѣломъ здѣсь должны быть понимаемы не моменты простой монады, а различныя монады, которыя, какъ въ высшихъ организмахъ, относятся другъ къ другу какъ душа и тѣло. Ср. выше гл. IX, стр. 224 и слѣдующ. и гл. VI, стр. 143 и 153.

различны. Онѣ не могли бы быть различны, еслибы не были ограничены, т. е. еслибы не были тѣлесны или вещественны. Поэтому матерію, такъ какъ она образуетъ принципъ различія, Лейбницъ обозначаетъ какъ связь монадъ, какъ обще-естественное условіе гармоніи. «Еслибы вещи, — сказано въ разсужденіяхъ о принципѣ жизни,—были свободны или освобождены отъ вещества, то онѣ тотчасъ же отрѣшились бы отъ мировой связи и стали бы какъ-бы дезертирами міроваго порядка.» (*)

Вещество у Лейбница имѣетъ то же значеніе въ міровой гармоніи, какое по Шиллеру тѣло имѣетъ для любящаго: «*только оно отдѣляетъ души и только оно соединяетъ души*». Но различіе и матеріальность монадъ ближайшимъ образомъ производитъ пока одно сосуществованіе монадъ и только дѣлаетъ *возможною* міровую гармонію, которая безъ различія вещей не могла бы имѣть мѣста. Для того же, чтобы это сосуществованіе стало *гармоническимъ*, нужно еще одно болѣе тѣсное условіе въ самихъ монадахъ. Простое сосуществованіе состоитъ въ вещественномъ различіи; гармоническое же сосуществованіе требуетъ непрерывнаго различія или безконечно-малыхъ разностей, поэтому въ точномъ смыслѣ лейбницевской метафизики мы можемъ выразиться такимъ образомъ: разность монадъ производитъ ихъ сосуществованіе, безконечно-малыя разности производятъ гармоническое сосуществованіе. Простая разность или вещественность есть только отрицательное условіе, *безъ котораго* міровая гармонія *невозможна*; безконечно-малыя разности или непрерывность есть положительное условіе, *въ силу котораго* она существуетъ и которымъ Лейбницъ даже опредѣляетъ гармоническій міровой порядокъ. Въ чемъ состоятъ безконечно-малыя разности монадъ? Въ непрерывномъ ходѣ степеней или въ безконечно-малыхъ возрастаніяхъ представляющихъ силъ; Лейбницъ всего рѣзче выставляетъ ихъ на видъ тамъ, гдѣ обыкновенное сознаніе и ходячая философія замѣчаютъ ихъ всего менѣе. Повидимому, величайшая противоположность, какая есть

(*) Les créatures franches ou affranchies de la matière seraient détachées en même temps de la liaison universelle, et comme les déserteurs de l'ordre général. Considér. sur les princ. de vie. стр. 431.

въ мірѣ, существуетъ между безсознательнымъ и сознательнымъ
представленіемъ, между природою и духомъ. И именно здѣсь
Лейбницъ, какъ мы видѣли, открываетъ безконечно-малую
разность, показывая, что въ духѣ существуютъ представленія,
которыя не познаются и не замѣчаются и которыя онъ поэтому
называетъ *perceptions petites* (*perceptions insensibles*). Мы
предоставляемъ слѣдующимъ главамъ психологически изложить
это въ высшей степени важное и можетъ быть самое интерес-
ное понятіе лейбницевской философіи и беремъ здѣсь perceptions
petites только какъ примѣръ безконечно-малыхъ разностей, или
естественной непрерывности вообще, такъ какъ посредствомъ
ихъ (величайшая изъ извѣстныхъ намъ) противоположность ме-
жду природою и духомъ разрѣшается въ такую безконечно-ма-
лую разность. Утверждаю, что *на этомъ понятіи Лейбницъ*
положительнымъ образомъ основываетъ мысль міровой гармоніи;
этимъ понятіемъ, т. е. безконечно-малыми разностями или есте-
ственною непрерывностью онъ опредѣляетъ гармоническій міро-
вой порядокъ. Въ «*Введеніи къ новымъ опытамъ о человѣческомъ*
разумѣ» находится слѣдующее объясненіе: «эти мелкія представ-
ленія имѣютъ гораздо большее значеніе, чѣмъ обыкновенно ду-
маютъ. Можно сказать, что въ силу этихъ мелкихъ представле-
ній настоящее полно будущимъ и занято прошедшимъ, что *все*
согласуется между собою (σύμπνοια πάντα, какъ выражался Гип-
пократъ) и что въ малѣйшемъ изъ существъ божественный умъ
могъ бы прочесть весь послѣдовательный рядъ вещей мірозда-
нія. *Эти незамѣтныя представленія составляютъ также*
условіе, посредствомъ котораго я объясняю эту удивительную
предуставленную гармонію между душою и тѣломъ и вообще
между всѣми монадами или простыми существами. (*)

(*) ***Les petites perceptions*** sont donc de plus grande efficace, qu'on
ne pense.—On peut même dire, qu'en consequence de ces petites percep
tions le present est plein de l'avenir et chargé du passé, que ***tout est***
conspirant (συμπνοια πάντα, comme disait Hippocrate), et que dans la
moindre des substances des yeux aussi perçans, que ceux de Dieu pour-
raient lire toute la suite des choses de l'univers.
C'est aussi par les perceptions insensibles que j'explique cette admi-

Я не нахожу другаго мѣста, которое бы такъ ясно показывало, что Лейбницъ считалъ такъ-называемую предуставленную гармонію вполнѣ объясняемою изъ сущности самыхъ монадъ, т. е. изъ естественныхъ условій. Именно онъ хочетъ объяснить ее изъ малыхъ представленій, т. е. изъ безконечно-малыхъ разностей представляющей силы, или—что совершенно то же самое—изъ непрерывнаго хода степеней вещей. Отсюда непосредственно слѣдуетъ міровая гармонія, такъ какъ она въ этомъ и состоитъ.

Высшая мысль лейбницевской метафизики говоритъ: всѣ вещи суть микрокосмы. Отсюда слѣдуютъ три закона, заключающіе въ себѣ всю лейбницевскую космологію: законы *аналогіи*, *непрерывности* и *гармоніи*. Если всѣ вещи суть микрокосмы или представленія одного и того же мірозданія, то они должны имѣть между собою аналогію. Если они имѣютъ между собою аналогію, то онѣ должны быть также различны, и могутъ имѣть только степенное различіе, т. е. онѣ должны образовать *постепенное царство существъ*. Если существуетъ—какъ это слѣдуетъ изъ понятія монады—безчисленное множество микрокосмовъ, то абсолютнаго различія не существуетъ; вмѣстѣ съ тѣмъ степенныя разности должны быть безконечно малы, слѣдовательно постепенное царство вещей должно быть (не съ промежутками, а) непрерывно. И такимъ образомъ монады должны представлять *непрерывный постепенный рядъ аналогическихъ субстанцій*, слѣдовательно должны представлять величайшее многообразіе въ величайшемъ согласіи, и въ такомъ смыслѣ образовать собою гармоническій міровой порядокъ.

---

rable harmonie préétablie de l'ame et du corps et même de toutes les Monades ou substances simple. Nouv. Ess. Avant-propos. стр. 197. 198.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ.

ДУША И ДУХЪ.

I. *Понятіе духа*: ясное представленіе и рефлексія. сознаніе и самосознаніе. умственное сознаніе (мышленіе) и нравственная индивидуальность (лицо). II. *Животная душа и человѣческая душа*. чувственное и мыслящее представленіе. память и разумъ. опытъ и познаніе. познаніе a posteriori и a priori. понятіе a priori. III. *Врожденныя идеи, какъ задатокъ или предобразованіе духа*. 1) реализмъ и идеализмъ. 2) лейбницевскій идеализмъ и его отличіе отъ идеализма Декарта, Канта и Фихте. 3) Локкъ и Лейбницъ.

Въ гармоническомъ міровомъ порядкѣ, подчиненномъ закону непрерывности, поприще человѣческаго бытія раскрывается на *средней* степени и ограничено по одну сторону низшею жизнью животныхъ, по другую—высшею жизнью геніевъ. Между этими границами движется царство гуманности: здѣсь сцена, занимаемая въ мірозданіи человѣчествомъ и въ восходящемъ направленіи проходимая силою человѣческой индивидуальности. Эта сила начинаетъ съ темной душевной жизни, погруженной въ чувственныя представленія и потому всего ближе сродной съ душою животныхъ, и непрерывнымъ постепеннымъ ходомъ прогрессивнаго просвѣщенія возвышается до яснаго познанія вещей или до идеи міровой гармоніи. По верховной аксіомѣ метафизики

каждая монада есть недѣлимое, которое развивается. Развитіе человѣческой монады состоитъ въ томъ, что она изъ безсознательной жизни вырабатываетъ сознательную, изъ представленія — познаніе, изъ души — духъ и стремится отъ животнаго къ генію. Только въ этомъ развитіи исчерпывается природа человѣческаго микрокосма — въ этомъ прогрессивномъ просвѣщеніи, котораго *элементъ* составляетъ темное представленіе и котораго *цѣль* есть ясное міропознаніе. Объяснить человѣка значитъ поэтому объяснить его развитіе или *генезисъ духа*. На эту точку направлена существенная задача пневматики, какъ ее понялъ и открылъ Лейбницъ.

Духъ есть сознательное представленіе въ отличіе отъ души, какъ представленія безсознательнаго. Генезисъ духа состоитъ въ томъ, что человѣческая душа постепенно становится сознательною, что изъ низшей психологической жизни постепенно происходитъ высшая пневматическая жизнь; только съ этой точки зрѣнія передъ философіею открывается истинное таинство человѣческой природы, которое должно быть объяснено пневматикою и на которое Лейбницъ первый наводитъ спекулятивное изслѣдованіе. Философія, основанная Декартомъ, могла только опредѣлить, но не объяснить духъ; она могла изложить его только логически, но не генетически; она знала, что онъ *есть*, но не знала, что онъ *становится* тѣмъ, что есть. Между тѣмъ, человѣкъ есть не готовый, но *становящійся* духъ, и если не будетъ объясненъ этотъ генезисъ духа, то не будетъ объясненъ самъ человѣкъ и понятія антропологіи останутся позади фактовъ природы. Фактъ именно состоитъ въ томъ, что каждый человѣкъ есть (тожественное съ самимъ собою) *недѣлимое*, которое *живетъ* съ природою и вмѣстѣ *знаетъ* о природѣ, мысля и познавая вещи. Можно ли отрицать, что человѣкъ мыслитъ сознательно, что онъ живетъ и чувствуетъ, что мыслящій и чувствующій человѣкъ есть одно и то же недѣлимое, одинъ и тотъ же субъектъ? Индивидуальность, жизнь (душа), сознаніе (духъ): эти три факта должны быть признаны въ человѣкѣ и объяснены такъ, чтобы видно было, что они существуютъ вмѣстѣ и одинъ вслѣдствіе другаго. Между тѣмъ Декартъ и созданная

имъ философія не можетъ въ сущности объяснить ни одного изъ этихъ фактовъ. Въ самомъ дѣлѣ, эти философы дѣлали изъ индивидуальности какое-то чудо, такъ какъ связь между душою и тѣломъ они выводили прямо отъ Бога; жизнь они принимали за бездушную машину и духъ не могли объяснить генетически, а могли только опредѣлить его посредствомъ аттрибута, по которому онъ долженъ былъ toto genere отличаться отъ всѣхъ прочихъ существъ. Онъ долженъ былъ отъ природы быть мыслящимъ и потому сознательнымъ; прочія же существа, такъ какъ они не мыслятъ, должны были быть совершенно безсознательными и потому бездушными. Одни только духи признаются мыслящими и представляющими силами, они одни суть души, или какъ по-своему выражается Лейбницъ: «по Декарту только духи суть монады.» (*) Вообще психологическія понятія Декарта могутъ быть сведены на двѣ формулы, непосредственно слѣдующія изъ дуализма его принциповъ и всего рѣзче выражающія это одностороннее ученіе. Первая говоритъ: *только духи мыслятъ и сознательны*. Вторая: *духи только мыслятъ и только сознательны*. Поэтому въ духахъ нѣтъ никакихъ безсознательныхъ представленій, а въ тѣлахъ никакихъ представляющихъ силъ, слѣдовательно вообще ничего самодѣятельнаго, ни души, ни жизни. Между духомъ и тѣломъ не существуетъ никакой аналогіи, а имѣетъ мѣсто полная противоположность. Жизнь считается у картезіанцевъ механизмомъ, слѣдовательно бездушною, а душа считается у нихъ духомъ, слѣдовательно безтѣлесною. Такъ какъ они отожествляютъ духъ, сознаніе и душу, то они должны утверждать: все лишенное духа — безсознательно, все безсознательное—бездушно, и потому лишено самости, слѣдовательно составляетъ только механизмъ. Картезіанцы, такъ какъ они не могутъ объяснить, принуждены отрицать два факта, вполнѣ подтверждаемые природою и нашимъ опытомъ, именно *организмъ* въ природѣ и *безсознательное представленіе* въ духѣ. По смыслу ихъ философіи, нѣтъ ничего вещественнаго, что-бы было

(*) Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué — *que les seuls Esprits étoient des Monades*. Monadologie Nr. 14. стр. 706.

одушевлено, и ничего духовнаго, что-бы было безсознательно. Однимъ словомъ, у этихъ дуалистовъ нѣтъ понятія, которое бы образовало средину между духомъ и тѣломъ, т. е. *понятія души*, которая оживляетъ тѣло, и, продолжая эту темную естественную жизнь въ человѣкѣ, напрягаетъ ее до сознанія. Безъ души не могутъ быть поняты ни жизнь, ни духъ, потому что жизнь равняется одушевленному тѣлу, а духъ — душѣ, которая становится сознательною. Итакъ, необходимо, — чего не могли сдѣлать картезіанцы, — различать между безсознательною и сознательною душою и въ однородномъ понятіи *души* сгладить противоположность безсознательныхъ и сознательныхъ субстанцій. «Нужно различать, — говоритъ Лейбницъ, — между perceptio или представленіемъ и apperceptio или сознаніемъ; послѣднее не принадлежитъ нетолько всѣмъ монадамъ, но не принадлежитъ постоянно даже одной и той же монадѣ. Это-то различіе упустили изъ виду картезіанцы, такъ какъ безсознательныя представленія для нихъ не существуютъ, какъ не существуютъ для обыкновенныхъ людей малыя и незамѣтныя тѣла.» (*)

Лейбницъ находитъ основаніе для своей философіи, открывъ въ *тѣлахъ* то, что картезіанцы въ нихъ отрицаютъ, именно: *силы*, которыя, какъ самобытныя начала, суть дýши или нѣчто аналогическое духу. На этомъ понятіи опирается лейбницевская физика въ отличіе отъ корпуспулярной физики и отъ матеріализма. Но вмѣстѣ съ новымъ объясненіемъ тѣла, какъ мы это показали прежде, необходимо должно измѣниться и объясненіе духа. (**) Оно измѣняется, такъ какъ Лейбницъ открываетъ въ *духахъ* то, что въ нихъ отрицаютъ картезіанцы, именно *безсознательныя представленія* или несознательную душевную жизнь. Какъ на принципѣ силъ въ природѣ или одушевленныхъ тѣлъ основывается реформа физики, такъ соотвѣтствующая реформа пневматики основывается на принципѣ безсознательныхъ представленій въ духѣ. Они составляютъ *элементы* духа, какъ атомы въ природѣ — элементы тѣлъ.

(*) Principes de la nature et de la grace. Nr. 4, стр. 715.

(**) См. выше гл. III. Nr. 1, стр. 69.

I. *Понятіе духа.*

По міровому закону аналогіи духъ различается отъ другихъ существъ не по субстанціи, а по степени. Онъ есть представляющая сила, превосходящая своею ясностью всѣ представляющія силы въ (извѣстной намъ) природѣ. Вполнѣ ясна или отчетлива представляющая сила тогда, когда она можетъ строго различать представляемое какъ въ немъ самомъ (въ его частяхъ), такъ и отъ всего другаго. Но каждое представленіе есть обнаруженіе представляющей силы, и какъ дѣйствіе нужно отличать отъ причины, такъ и обнаруженіе отъ силы, представляемое отъ представляющаго. Отчетливость требуетъ этого различенія. Слѣдовательно отчетливо представляющая сила должна отличать себя-самоё отъ всѣхъ своихъ представленій: она должна представлять ихъ какъ свои продукты, а себя-самоё какъ ихъ источникъ. Только тогда представляющая сила дѣйствительно отчетлива, когда она явственна *для самой себя*, когда ея представленія будутъ ясны и прозрачны нетолько для другихъ, но для нея самой. Простое представленіе есть только обнаруженіе силы или проявленіе какого-нибудь существа, его форма, вслѣдствіе которой оно является яснымъ для другихъ, но которое нетолько не сознательно, но даже еще не присуще самому существу. Такъ тѣла въ природѣ конечно для насъ составляютъ ясныя представленія одушевляющей ихъ силы, но для самой этой силы они темны. Чтó я представляю дѣйствительно отчетливо, то я долженъ представлять (нетолько другимъ, но и) *самому себѣ*. Чтó я представляю самому себѣ, т. е. отъ чего я самъ себя отличаю, то не есть только обнаруженіе моего существа, не одно впечатлѣніе моего ощущенія, но *объектъ моего сознанія*. Обнаруженіе есть простое представленіе, впечатлѣніе есть преставленіе ощущаемое, объектъ — сознаваемое. Въ сознаніи представляющая сила обращается во внутрь, относится обратно къ себѣ самой, слѣдовательно ея дѣятельность *рефлексивная*, тогда какъ въ простомъ представленіи она была только *экспрессивна*. Сознательная сила представленія овладѣваетъ своими представленіями, она беретъ ихъ въ свою власть, она *имѣетъ*

то, что простое представленіе только *есть:* поэтому она есть *апперцепція*, въ отличіе отъ простаго представленія, которое было только *перцепціею.* «Перцепція есть внутреннее состояніе монады, представляющей внѣшній міръ; апперцепція есть *сознаніе* (conscience) или рефлексія этого внутренняго состоянія (connaissance réflective de cet état intérieur), данная не всѣмъ монадамъ.» (*)

Изъ понятія представляющей силы слѣдуетъ, что она восходитъ въ непрерывной градаціи отъ темнаго состоянія къ *ясному.* Изъ понятія силы ясно представляющей слѣдуетъ, что она обнаруживается какъ апперцепція, рефлексія или *сознаніе,* потому что ясно представлять можно только посредствомъ сознанія. А такъ какъ сила представленія вообще составляетъ дѣятельный субъектъ или нѣкоторую *самость,* то сознательная сила представленія есть сознательная самость, или *самосознаніе.* Именно—сознаніе, если употребить грамматическую формулу, требуетъ двоякаго винительнаго падежа — лица и вещи: оно представляетъ самому себѣ вещи и вмѣстѣ свое собственное существо; въ послѣднемъ отношеніи оно есть двоякая рефлексія, потому что требуетъ самого себя какъ въ дательномъ, такъ и въ винительномъ падежѣ, и именно въ этомъ смыслѣ мы называемъ его самосознаніемъ. Сознаніе есть рефлексивное представленіе вещей. Самосознаніе есть рефлексивное представленіе собственнаго существа. Въ монадѣ то и другое совпадаютъ, ибо, такъ какъ она составляетъ представленіе міра или микрокосма, то ея самосознаніе есть вмѣстѣ міросознаніе и обратно.

Итакъ, духъ, какъ ясная сила представленія, есть самосознательная монада. Отсюда объясняются особенныя силы или атрибуты духа: это будутъ естественныя душевныя силы въ потенціи сознанія. Каждая естественная душа была развитіемъ нѣкотораго недѣлимаго; и такъ какъ каждое развитіе опредѣляется нѣкоторою цѣлью, которую оно осуществляетъ, то естественныя душевныя силы состояли въ представленіи и стремленіи (perceptio и appetitio); ибо представленіе есть сила, полагающая цѣли, а стремленіе есть сила, направленная къ цѣлямъ. Слѣдовательно духъ, какъ сознательная монада, есть недѣлимое, развивающееся съ сознаніемъ, т. е. съ сознаніемъ представляющее и съ сознаніемъ стремящееся. Представлять съ сознаніемъ значитъ *вѣдать* или *познавать;* стремиться съ сознаніемъ значитъ *желать.* Въ наукѣ развивается созерцающій или *теоретическій* духъ, въ направленіяхъ воли *практическій или нравственный духъ.*

(*) Principes de la nature et de la grace. Nr. 4. стр. 715.

Подъ наукою мы разумѣемъ именно сознаніе связи вещей, а эта связь состоитъ въ общихъ законахъ или принципахъ, систему которыхъ мы обозначимъ словомъ *разумъ.* Представлять разумъ значитъ *быть* въ смыслѣ дѣйствительнаго сообразнаго съ законами природы существованія; представлять *себѣ* разумъ значитъ *мыслить*, а мыслить вещи значитъ *познавать.* Поэтому наука возможна только въ томъ случаѣ, если явленія могутъ быть мыслимы или представляемы посредствомъ законовъ разума. Но, чтобы представлять что-нибудь посредствомъ разума, я долженъ быть въ состояніи представлять самые законы разума или принципы. Каждая монада представляетъ собою сущность вещей. Сознательная монада представляетъ себѣ самой сущность вещей. Слѣдовательно духъ, какъ рефлексивное представленіе субстанціи, есть сознаніе разума, которое необходимо мыслитъ, слѣдовательно необходимо познаетъ, и, развивая само себя, производитъ изъ себя ясное познаніе міра или науку. «Духи,—говоритъ Лейбницъ, — способны къ рефлексивному обнаруженію силъ и къ созерцанію того, что называется *я, субстанція, монада, духъ,* однимъ словомъ къ созерцанію невещественныхъ сущностей и истинъ. И въ силу этого самаго мы способны къ ясному познанію.» (*)

(*) Les esprits sont capables de faire des actes réflexives et de considerer ce qu'on appelle *Moi, Substance, Monade, Ame, Esprit;* en un mot les choses et les verités immatérielles. Et c'est ce qui nous rend susceptibles des sciences ou des connaissances demonstratives. Princ. de la nat. et de la grace. Nr. 5, стр. 715.

Чѣмъ отличается это я отъ простаго недѣлимаго, духъ отъ простой монады? И то и другое суть вѣчныя, неразрушимыя силы, во всѣхъ измѣненіяхъ и преобразованіяхъ остающіеся тою же неизмѣнною, тожественною себѣ самой единицею. Но въ простомъ недѣлимомъ это тожество есть безсознательное единство, въ духѣ — сознательное; въ первомъ случаѣ физическое, во второмъ *нравственное*. Физическое недѣлимое составляетъ организмъ, нравственное же напротивъ *лицо;* организмъ дѣйствуетъ по безсознательнымъ цѣлямъ или по законамъ природы, лицо же напротивъ по сознательнымъ цѣлямъ или по намѣреніямъ. И на этомъ понятіи личности или нравственнаго тожества основывается нравственная жизнь и нравственное безсмертіе. (*) «Слово *лицо,* — говоритъ Лейбницъ въ своихъ новыхъ опытахъ о человѣческомъ разумѣ,—означаетъ мыслящее и понимающее существо, способное къ разуму и рефлексіи, могущее смотрѣть на самого себя какъ на одинъ и тотъ же субъектъ, который мыслитъ въ различныя времена и въ разныхъ мѣстахъ и дѣлаетъ все съ сознаніемъ, что онъ самъ составляетъ основаніе своихъ дѣйствій. Такое сознаніе постоянно сопровождаетъ наши настоящія ощущенія и представленія, если они достаточно явственны, и именно поэтому каждый составляетъ самъ по себѣ то, что называютъ въ рефлексивномъ смыслѣ *самостью* (soi-même). Насколько сознаніе простирается на дѣйствія и мысли прошедшаго, настолько простирается и тожество лица, и самость въ настоящее мгновеніе бываетъ та же самая, какъ и прежде.» (**) Такъ опредѣляется понятіе духа. Духъ есть лицо; лицо есть нравственная или самосознательная индивидуальность, а ея силы—разумъ и воля; разумъ и воля слѣдуютъ изъ сознательнаго представленія, а это представленіе состоитъ въ рефлексивной или ясной представляющей силѣ. Такимъ образомъ человѣкъ въ послѣдовательномъ ряду вещей обозначаетъ собою поворотную точку, гдѣ изъ недѣлимаго происходитъ лицо, изъ естественнаго міра—міръ нравственный. Нравственный міръ въ отличіе отъ

(*) См. выше, гл. VII. Nr. III, 3, стр. 165, и слѣд.

(**) Nouv. Ess. кн. II. гл. 27. стр. 279.

естественнаго образуетъ общество духовъ или царство сознательныхъ цѣлей. Отношеніе того и другаго міра Лейбницъ обыкновенно объясняетъ понятіемъ гармоніи: нравственный міръ относится къ естественому какъ лицо къ недѣлимому, какъ духъ къ душѣ, какъ душа къ тѣлу, какъ конечныя причины къ причинамъ дѣйствующимъ. Мы принимаемъ лейбницевское понятіе гармоніи постоянно въ показанномъ нами смыслѣ: она означаетъ не паралелизмъ или координацію различныхъ существъ, а непрерывное постепенное царство силъ, восходящихъ отъ низшихъ къ высшимъ. Какъ повсюду низшая сила стремится къ высшей, такъ темная представляющая сила стремится къ ясной, природа къ духу, физическій міръ къ нравственному. Послѣдній есть цѣль, которая какъ-бы носится передъ природою въ ея постепенномъ ходѣ, все больше и больше уясняется отъ одной степени къ другой, до тѣхъ поръ, пока душа, ставшая духомъ, сознательно не достигнетъ ея. А такъ какъ между природою и духомъ, между механизмомъ и морализмомъ нѣтъ никакого скачка, а существуетъ непрерывный переходъ, то между тѣмъ и другимъ міромъ господствуетъ полное согласіе или гармонія. Тотъ же законъ безконечно-малыхъ разностей связываетъ моральный міръ съ міромъ физическимъ въ той самой точкѣ, гдѣ сознательное представленіе происходитъ изъ безсознательнаго. Такимъ образомъ съ точки зрѣнія лейбницевской философіи мы должны смотрѣть на природу нетолько какъ на поприще нравственнаго мороваго порядка, но какъ на внутреннюю основу и элементъ этого порядка.

Они относятся другъ къ другу точно такъ, какъ недѣлимое къ лицу, какъ задатокъ къ характеру. Недѣлимое есть элементъ лица, неизмѣнный основный тонъ, господствующій въ нравственной темѣ жизни, неистребимая особенность, таинственно обусловливающая проявленія человѣческой воли и сопровождающая личную жизнь во всѣхъ ея явленіяхъ обнаруженіемъ монадной своеобразности. Нравственный міровой порядокъ у Лейбница является совершенно иначе, чѣмъ у Фихте. Если мы сравнимъ царство сознательныхъ дѣйствій съ драмою, то Фихте видитъ въ природѣ какъ-бы сцену, на которой происходитъ эта драма; Лейбницъ же напротивъ—тѣ художественныя силы, которыя ис-

полняютъ драму. У перваго физическій человѣкъ относится къ нравственному (недѣлимое къ лицу) какъ подчиненное орудіе къ повелительному закону; у втораго напротивъ какъ природный талантъ художника къ его произведенію. Каковы таланты, таковы и произведенія; каковы недѣлимыя, таковы и лица. Великій естественный законъ повсемѣстнаго различія господствуетъ также и надъ духами, характеризуетъ и ихъ. Нравственный міръ съ точки зрѣнія лейбницевской философіи представляется счастливѣйшимъ произведеніемъ природы, какъ-бы зрѣлымъ плодомъ, производимымъ природою по закономѣрному ходу вещей. Высшій смыслъ въ идеѣ міровой гармоніи тотъ, *что между природою и нравственностью не существуетъ никакого противорѣчія*, что духъ человѣческій въ своемъ развитомъ, сознательномъ стремленіи не противоборствуетъ законамъ природы, но согласуется съ ними.

II. *Животная и человѣческая душа.* (*)

Человѣческая душа есть зачатокъ духа и этимъ отличается отъ животной души, которая въ силу своей границы остается на низшей степени жизни. Человѣкъ имѣетъ силу стать лицомъ; его представляющая сила отъ природы имѣетъ способность отчетливо разъяснять представляемое, т. е. рефлектировать его, проникать въ себя самое и въ міръ, и мыслить сообразно разуму то, что необходимо слѣдуетъ. Животное *никогда* не бываетъ лицомъ, а всегда только недѣлимымъ, не бываетъ духомъ, а только душою; животная душевная сила можетъ ощущать представляемое, но не знать его; ея представленія остаются впечатлѣніями и никогда не дѣлаются объектами. Граница ощущенія есть граница души животныхъ. Чтобы выразить различіе между душою и духомъ въ видѣ строгой формулы, сравнимъ душу на степени животнаго ощущенія съ духомъ на степени мыслящаго сознанія. Въ чемъ чувственное представленіе отличается отъ мыслящаго,

(*) Сравн. въ особенности Commentatio de anima brutorum X.—XIV, стр. 464 et 465. Monadologie Nr. 25—30. стр. 707. Principes de la nat. et de la gr. Nr. 4 et 5, стр. 715.

sensio отъ cogitatio? Первое воспринимаетъ только данныя ощущенія; что не дано чувственнымъ образомъ, то никакъ не можетъ быть представляемо животною душою. Если одни и тѣ же впечатлѣнія часто повторяются, то эта душа пріучается къ ихъ сочетанію, и такъ какъ образуется привычка къ постоянно возвращающейся послѣдовательности нѣкоторыхъ представленій, то въ этой жизненной сферѣ представляющая сила можетъ комбинировать нѣкоторые факты. Но факты, которые она комбинируетъ, суть не болѣе какъ единичныя чувственныя данныя; а самая комбинація есть не болѣе, какъ единичный чувственный опытъ, производимый только привычкою чувственнаго представленія, удерживающаго повторенныя впечатлѣнія, т. е. *памятью*. Вотъ до чего доходитъ представляющая сила животной души: она достигаетъ памяти, которая, комбинируя чувственныя впечатлѣнія, совершаетъ чувственные опыты. Такъ напр. собака, которая часто чувствовала палку своего господина, привыкаетъ соединять съ представленіемъ палки представленіе удара и боли, и потому боится, видя орудіе, отъ котораго ожидаетъ привычнаго аффекта. Не должно считать эту комбинаціонную силу за что-нибудь высшее, чѣмъ она есть на самомъ дѣлѣ, потому что она во всѣхъ случаяхъ ограничена областью чувственнаго опыта и соединяетъ его данныя никакъ не посредствомъ разума, а только посредствомъ памяти. Комбинаціи животныхъ никакъ не суть сужденія. Собака не судитъ, что палка бьетъ и что отъ удара бываетъ больно; она только *боится*, что палка *ее* ударитъ, не потому, что палка можетъ бить, но только потому, что палка часто ее била. Собака соединяетъ представленіе палки съ представленіемъ удара только какъ чувственныя впечатлѣнія, а не какъ *причину* и *дѣйствіе*. Такимъ образомъ связующее въ животныхъ комбинаціяхъ есть чувственный опытъ недѣлимаго, а не причинность самыхъ вещей. И здѣсь открывается различіе, которое мы ищемъ. Мыслящее представленіе судитъ посредствомъ понятій; оно познаетъ законы, и потому его сочетанія суть общія и необходимыя истины; напротивъ, для чувственнаго представленія существуютъ только *случаи*, а если эти случаи повторяются, *правила*, которыя удерживаются при-

вычкою, но ни въ какомъ случаѣ не познаются изъ основаній. Какъ правило отличается отъ закона, такъ и чувственное представленіе отъ мыслящаго. Правило говоритъ: нѣчто легко можетъ случиться, потому что оно часто случалось; правило опирается только на чувственно данные, слѣдовательно случайные факты. Законъ говоритъ: нѣчто постоянно случается, потому что оно необходимо должно случаться; законъ основывается на общихъ принципахъ, недопускающихъ никакого исключенія. Истина правила случайна, какъ единичный фактъ; истина закона необходима, какъ принципъ. Слѣдовательно какъ истины случайныя (vérités des faits) отличаются отъ истинъ необходимыхъ (vérités nécessaires), такъ отличается правило отъ закона, чувственный опытъ отъ познанія, память отъ разума, чувственное представленіе отъ мыслящаго: первое достигаетъ только до *памяти фактовъ*, второе до *познанія причинъ*. «Существуетъ,— говоритъ Лейбницъ,—сочетаніе животныхъ представленій, имѣющее нѣкоторое сходство съ разумомъ, но это сочетаніе основывается только на памяти фактовъ (la mémoire des faits), а никакъ не на познаніи причинъ (la connaissance des causes). Такъ собака избѣгаетъ палки, которою была бита, потому-что память представляетъ ей боль, причиненную ей этимъ орудіемъ. И люди, въ той мѣрѣ, въ какой они *эмпирики*, т. е. въ трехъ-четвертяхъ своихъ дѣйствій, дѣйствуютъ точно такъ же, какъ животныя; такъ напримѣръ ждутъ, что завтра будетъ день, потому что всегда такъ случалось. Только астрономъ предвидитъ восходъ солнца на извѣстныхъ основаніяхъ, да и это предвидѣніе наконецъ будетъ обмануто, если прекратится причина дня, которая не вѣчна. Дѣйствительное же разумное пониманіе (raisonnement) основывается на необходимыхъ или вѣчныхъ истинахъ, какъ напримѣръ истины логики, ариѳметики, геометріи, приводящія къ несомнительному сочетанію идей и къ безошибочнымъ заключеніямъ. Недѣлимыя, которыя не доходятъ до такихъ комбинацій, именуются нами животными (bêtes); тѣ же, которыя познаютъ необходимыя истины, суть въ собственномъ смыслѣ слова разумныя недѣлимыя, а ихъ души называются *духами*. Эти души способ-

ны къ рефлексіи и самосозерцанію, и эта способность располагаетъ ихъ къ наукѣ и къ демонстративному познанію.» (*)

Итакъ, чувственный опытъ есть нѣчто общее у человѣка съ животнымъ; разумное же познаніе есть преимущество человѣка надъ животнымъ. А такъ какъ ограниченное или чувственное представленіе представляетъ элементарное состояніе души, какъ-бы первую ея привычку, то человѣческая жизнь въ большей части недѣлимыхъ и въ большей части дѣйствій остается погруженною въ чувственномъ опытѣ. Если искать *наименьшей разности* между животнымъ и человѣкомъ, то мы должны указать на общее тому и другому эмпирическое представленіе; если-же дѣло идетъ о *наибольшей разности*, то мы указываемъ на разумное познаніе, о которомъ Лейбницъ самъ говоритъ, что оно отличается отъ чувственнаго опыта toto coelo. Какъ-бы далеко опытъ ни простиралъ свои познанія и ни расширялъ свою область, на самой высшей степени его развитія все еще остается безконечная разница между эмпиріею и познаніемъ. Эта разница составляетъ *наибольшую разницу* — въ монадахъ между животнымъ и человѣкомъ, въ самомъ человѣкѣ между чувственностью и разумомъ, въ человѣческомъ познаніи между такъ-называемою эмпирическою и спекулятивною наукою. Если-бы существовалъ только опытъ, то не было бы никакого дѣйствительнаго познанія. Это положеніе было понимаемо Лейбницемъ такъ же ясно, какъ Кантомъ; ибо эмпирическія сужденія всѣ основываются на фактахъ, которые по своему свойству случайны

(*) Princ. de la Nat. et de la gr. Nr. 5. стр. 715. Cp. Monadol. Nr. 26, 27. Les hommes agissent comme les bêtes en tant que les consécutions de leurs perceptions ne se font que par le principe de la *mémoire*, ressemblans aux ***Médecins empiriques, qui ont une simple pratique sans theorie***, et nous ne sommes qu'Empiriques dans les trois quarts de nos actions. Par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, ***on agit en Empirique*** par ce que cela s'est toujours fait ainsi jusqu'ici. Il n'y a que l'Astronomie, qui le juge par raison. Mais la connaissance des verités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et noux fait avoir ***Raison*** et les sciences, en nous élevant a la connaissance de nous mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous ame raisonnable ou ***Esprit***, Monad. Nr. 28, 29, стр. 707.

и частны; раціональныя же напротивъ на принципахъ, которые по своему свойству всеобщи и необходимы. Факты даны a posteriori, принципы a priori; поэтому опытныя сужденія суть случайныя и частныя истины, вытекающія изъ чувственно данныхъ фактовъ; напротивъ раціональныя познанія—необходимыя истины, слѣдующія изъ принциповъ. Первыя (consecutiones empiricae) суть «inductiones particularium a posteriori»; о второмъ пріемѣ (ratiocinatio) говорится: «procedit a priori per rationes». Въ своей статьѣ о *душѣ животныхъ*, Лейбницъ даетъ слѣдующее заключительное и точное опредѣленіе различія между разумомъ и опытомъ: «человѣкъ настолько дѣйствуетъ не эмпирически, а сообразно съ разумомъ, насколько онъ не довѣряетъ только опытамъ или частнымъ сужденіямъ, выводимымъ имъ изъ опыта, но судитъ по принципамъ и заключаетъ по разумнымъ основаніямъ. И, какъ геометръ или человѣкъ освоившійся съ анализомъ отличается отъ обыкновеннаго учителя счисленія, механически передающаго памяти мальчиковъ правила ариѳметики, законы которой ему неизвѣстны, и приходящаго въ недоумѣніе, если ему встрѣчается нѣсколько необыкновенный вопросъ,—такъ эмпирическій умъ отличается отъ раціональнаго и животныя соображенія (consecutiones bestiarum), отъ человѣческихъ (ratiocinatio). Сколько бы случаевъ мы ни подтвердили рядомъ опытомъ, мы никакъ однакоже не можемъ быть увѣрены въ постоянномъ слѣдствіи, если только не найдемъ необходимыхъ принциповъ, изъ которыхъ окончательно слѣдуетъ, что дѣло непремѣнно должно быть такъ, а не иначе. Поэтому животныя не способны составлять общія сужденія (universalitatem propositionum), такъ какъ имъ не знакома категорія необходимости. И если иногда эмпирики путемъ индукціи достигаютъ дѣйствительно общихъ положеній, то это происходитъ только случайно (per accidens), а никакъ не вслѣдствіе силы ихъ метода (vi consecutionis). (*)

Безъ принциповъ не существуетъ никакихъ общихъ и необходимыхъ сужденій, никакого раціональнаго познанія, никакой дѣйствительной науки. И какъ принципъ или сущность вещей объективно составляетъ основаніе всѣхъ явленій, такъ субъективно основаніе нашихъ раціональныхъ познаній составляютъ *представленія* принциповъ или *понятія* о сущности вещей. Гдѣ нѣтъ этихъ всеобщихъ и необходимыхъ идей, тамъ невозможно разумное познаніе, а гдѣ послѣднее возможно, тамъ должны быть присущи и первыя. Ихъ присутствіе необходимо въ человѣческомъ духѣ, если изъ него должны произойти наука и познаніе. Но какимъ образомъ человѣческій духъ находитъ эти принципы? Изъ фактовъ общія и необходимыя понятія не могутъ быть выведены; путемъ индуктивнаго опыта открыть ихъ ни въ какомъ случаѣ невозможно. Въ самомъ дѣлѣ, какимъ образомъ изъ частныхъ фактовъ могли бы слѣдовать общія понятія, изъ случайныхъ фактовъ—необходимыя понятія? Слѣдовательно, такъ какъ они никогда не могутъ быть даны a posteriori, они необходимо должны быть даны a priori. Или въ человѣческомъ духѣ нѣтъ никакой истинной науки, или же въ нашей душѣ существуютъ общія и необходимыя понятія. Или эти понятія намъ *вовсе не даны*, или даны *a priori*. А что дано a priori, то составляетъ коренную принадлежность нашего существа, другими словами—*прирождено* намъ. Если поэтому въ человѣческомъ духѣ должно совершаться познаніе необходимыхъ и всеобщихъ истинъ, то въ немъ въ зачаткѣ должны содержаться необходимыя и общія понятія: это будутъ *прирожденныя идеи*, предобразующія наше познаніе.

(*) Commentatio de amima brutorum XIV, стр. 464 et 465.

III. *Прирожденныя идеи какъ зачатокъ или предобразованіе духа.*

Объясненіе духа необходимо приводитъ лейбницевскую философію къ принятію прирожденныхъ понятій, которые какъ принципы предшествуютъ всѣмъ нашимъ представленіямъ и одни дѣлаютъ возможнымъ какъ разумное познаніе, такъ и нравственное дѣйствіе. А такъ какъ все, что находится въ монадѣ, должно быть объяснено изъ самой природы этого существа, то прирожденныя понятія, можетъ быть, правильнѣе называемыя *врожденными*, составляютъ первоначальную природу духа или его зача-

токъ. Вотъ точка зрѣнія, съ которой это основное ученіе лейбницевской пневматики должно быть отличаемо отъ подобныхъ теорій и защищаемо отъ нападеній противоположной философіи. Человѣческій духъ развивается изъ зачатка человѣческой души; этотъ зачатокъ содержитъ извѣстныя представленія, которыя предобразуютъ научное познаніе, обусловливая его *динамически*, т. е. идеи, которыя составляютъ какъ-бы зародыши науки, виртуальныя познанія (connaissances virtuelles), или—какъ выражается Скалигеръ—сѣмяна вѣчныхъ истинъ (semina aeternitatis). Самый духъ есть развитіе этого первоначальнаго зачатка, преобразованіе этихъ предобразованныхъ понятій, которыя изъ темныхъ представленій становятся ясными, изъ безсознательныхъ рефлектированными, изъ однихъ зачатковъ познанія — дѣйствительными познаніями. Таковы въ немногихъ чертахъ главныя положенія, защищаемыя и развиваемыя Лейбницемъ въ его новыхъ опытахъ о человѣческомъ разумѣ противъ Локкова опыта о томъ же предметѣ. Они сводятся на тезисъ, что духъ есть первоначальное существо, котораго силы существуютъ сперва какъ зачатки, т. е. въ состояніи предобразованія.

1) Реализмъ и идеализмъ.

Теорія апріористическихъ или первоначальныхъ идей была признаваема всякій разъ, когда замѣчали, что есть познанія, которыя изъ одного опыта не могутъ быть выведены, и была отрицаема всякій разъ, когда старались все человѣческое познаніе вывести только изъ опыта, а всякій опытъ только изъ чувственнаго воспріятія. Ригористы раціональнаго познанія, безъ сомнѣнія, настоящіе мастера спекулятивной философіи, всегда утверждали то, что всегда отрицали ригористы эмпиріи: именно, что существуютъ коренныя и вѣчныя истины, которыя понимаются и могутъ быть понимаемы человѣческимъ духомъ только посредствомъ коренныхъ и вѣчныхъ идей. Мы не хотимъ рѣшать спорнаго вопроса; но можно найти формулу, въ которой должны соединиться обѣ партіи. Эта формула будетъ найдена какъ скоро мы превратимъ категорическое положеніе раціоналистовъ въ гипотетическое. Положимъ, что въ человѣческомъ познаніи есть

общія и необходимыя сужденія въ строгомъ смыслѣ слова; въ такомъ случаѣ должны быть въ человѣческомъ духѣ общія и необходимыя понятія, которыя не могутъ существовать иначе, какъ a priori, такъ какъ они предшествуютъ всѣмъ нашимъ эмпирическимъ и условнымъ представленіямъ. Реалисты, какъ они обыкновенно себя называютъ, отрицаютъ слѣдствіе, потому что отрицаютъ предложеніе. Въ самомъ дѣлѣ они говорятъ: не справедливо то, что воображаютъ идеалисты; нѣтъ вовсе никакихъ общихъ и необходимыхъ сужденій, и то, что повидимому заслуживаетъ такого названія, въ дѣйствительности есть ни что иное, какъ нѣкоторыя чувственныя наблюденія, часто повторявшіяся. Въ дѣйствительности каждое человѣческое сужденіе есть частное сужденіе, почерпается изъ фактовъ и слѣдовательно основывается на единичныхъ случаяхъ. Если въ кругу нашего наблюденія то же явленіе часто повторяется съ тѣми же предикатами, то мы наконецъ обобщаемъ наше сужденіе и это обобщенное сужденіе называемъ общимъ. Это обманъ, выдающій субъективное словоупотребленіе, которое есть ни что иное какъ привычка, принимаемая за объективную истину, имѣющую притязаніе стоять наравнѣ съ закономъ природы. Если по нашему опыту какой-нибудь фактъ до сихъ поръ постоянно совершается извѣстнымъ образомъ, то развѣ слѣдуетъ отсюда, что онъ вообще всегда такъ долженъ совершаться? Этотъ переходъ отъ обусловленнаго факта къ безусловной необходимости есть не слѣдствіе, а скачокъ, пустая вѣра, въ отношеніи къ которой строгій, опирающійся на опытъ разумъ ясно видитъ, что она ничѣмъ не доказана и никогда доказана быть не можетъ. Такъ думаютъ реалисты. Лейбницъ же согласенъ съ ихъ противниками въ томъ, что наука состоитъ въ необходимыхъ истинахъ, и что познаніе этихъ истинъ предполагаетъ въ нашей душѣ понятія a priori. Такія первоначальныя понятія, какъ основанія для изъясненія человѣческаго познанія, были признаваемы и до Лейбница Платономъ и Декартомъ и послѣ него Кантомъ и Фихте. Очень важно отличить въ этой точкѣ лейбницевское понятіе прирожденныхъ идей отъ сродныхъ съ нимъ ученій: потому что, если не ошибаемся, эта теорія, въ отличіе отъ срод-

ныхъ ей системъ, находится у него въ такомъ согласіи съ законами природы, что основатель ея можетъ быть есть самый счастливый защитникъ прирожденныхъ идей и, очевидно, самый побѣдоносный противникъ отвергающаго ихъ реализма.

2) ИДЕАЛИЗМЪ ЛЕЙБНИЦА ВЪ ОТЛИЧІЕ ОТЪ ИДЕАЛИЗМА ДЕКАРТА, КАНТА И ФИХТЕ.

Чтобы не выходить изъ предѣловъ новой философіи, сравнимъ прирожденныя идеи Лейбница съ одной стороны съ декартовскимъ ученіемъ, съ другой стороны—съ кантовско-фихтевскимъ. Всѣ они сходны въ томъ, что въ человѣческомъ духѣ существуютъ первоначальныя понятія, лежащія въ основаніи нашего объективнаго познанія. По Декарту принципы познанія, изъ которыхъ высшимъ этотъ философъ считалъ *понятіе о Богѣ*, прирождены человѣческому духу. (*) По Канту и Фихте они производятся человѣческимъ сомосознаніемъ и какъ самосознаніе не прирождено, такъ точно не прирождены и эти понятія. У Декарта они признаются за коренные *факты*, у Канта и Фихте за коренныя *дѣйствія*. (**) Различіе здѣсь слѣдующее. Факты даны и существуютъ безъ нашего содѣйствія: таковы принципы познанія у Декарта; дѣйствія напротивъ существуютъ только тогда, когда бываютъ совершаемы; они суть *не данныя*, а *акты*, которые бываютъ познаваемы только будучи выполняемы: таковы категоріи у Канта и Фихте. Какъ математическія фигуры существуютъ только будучи начертываемы или построяемы нашимъ воззрѣніемъ, такъ и категоріи существуютъ только будучи мыслимы нами. Что-же такое первоначальныя понятія у Лейбница? То же, что у Декарта: *факты*, которые

(*) См. т. 1 этого сочиненія, IX, стр. 113.

(**) Такъ называетъ ихъ Фихте. И точно такъ же должно смотрѣть на категоріи въ смыслѣ *кантовской* философіи. Буквальное выраженіе Канта, что чистыя понятія ума даны a priori, не противорѣчитъ этому: ибо когда Кантъ захотѣлъ строго отличить эти понятія отъ прирожденныхъ идей, онъ дѣлаетъ въ своей критикѣ чистаго ума попытку вывести ихъ изъ первоначальнаго акта самосознанія (Срав. трансцендентальную дедукцію чистыхъ понятій ума въ критикѣ чистаго разума).

мы находимъ въ нашей душѣ и которые точно такъ же не производятся нами творчески, какъ и самое наше бытіе. Они предшествуютъ рефлексіи и слѣдовательно далеко не происходятъ вслѣдствіе нашей самосознательной дѣятельности.

Чѣмъ же теперь Лейбницъ отличается отъ Декарта, если у того и у другаго принципы познанія суть врожденныя идеи или первоначальные факты нашего духа? Эти факты даны — кѣмъ? По Декарту эти факты *даны* намъ *извнѣ*, *непосредственно* прирождены намъ самимъ Богомъ и не могутъ быть объяснены изъ одной сущности человѣческаго духа. Почему нѣтъ? Потому что изъ одного мышленія не можетъ слѣдовать познаніе вещей, изъ самопознанія не можетъ слѣдовать понятія природы, не только что понятія Бога. Напротивъ по Лейбницу эти идеи вполнѣ основываются на природѣ человѣческаго духа: онѣ *не даны* извнѣ, такъ какъ извнѣ вообще *ни что* не входитъ въ монаду; онѣ не даны и Богомъ, такъ какъ Богъ вообще не обнаруживаетъ прямого вліянія на монады; скорѣе же онѣ непосредственно содержатся въ сущности человѣческаго духа, заключаются въ его коренномъ прирожденномъ устройствѣ и слѣдовательно составляютъ его естественную принадлежность.

Декартъ объясняетъ принципы познанія изъ *силы Бога*, вложившаго ихъ въ нашъ духъ; Лейбницъ—изъ *принадлежности человѣческаго духа*, которая существуетъ безъ нашего содѣйствія какъ коренной фактъ; Кантъ и Фихте—изъ *силы человѣческаго духа*, производящаго ихъ дѣйствіемъ самосознанія. Такимъ образомъ и въ этой точкѣ Лейбницъ слѣдуетъ генію своей философіи, т. е. занимаетъ точную средину между догматической и критической философіею. Принципы познанія для него суть не продукты Бога, и не продукты человѣка, а природа человѣка. Только потому, что природа вообще разсматривается какъ продуктъ или твореніе Бога, только въ такомъ *непрямомъ* смыслѣ прирожденныя идеи должны быть производимы отъ Бога. Объясняя человѣческій духъ отъ природы, Лейбницъ мыслитъ сообразно съ натуралистическимъ характеромъ догматической философіи; но онъ составляетъ предтечу критической философіи, потому что открываетъ основу познанія въ одной сущности че-

ловѣка: *у него прирожденныя идеи суть посредственные продукты Бога и непосредственная принадлежность (первоначальные факты) человѣческаго духа.*

При такомъ-то своеобразномъ пониманiи прирожденныхъ идей, берется нашъ философъ за ихъ защиту противъ реалистовъ и ведетъ эту научную борьбу тѣмъ тверже и побѣдоноснѣе, что можетъ въ этомъ случаѣ обратить на противниковъ ихъ собственное оружiе. Онъ защищаетъ свою теорiю оружiемъ реалистовъ, такъ какъ онъ понимаетъ прирожденныя идеи въ гармонiи съ законами природы, излагаетъ ихъ какъ естественныя опредѣленiя человѣческаго духа и доказываетъ ихъ съ физическою строгостью, подобно законамъ природы. Въ той самой области, которую реалисты восхваляютъ какъ единственное царство точной науки, какъ истинное ея отечество, т. е. въ природѣ, Лейбницъ открываетъ прирожденныя идеи и показываетъ, что бытiе ихъ должно быть ясно каждому, кто основательно изслѣдуетъ человѣческiй духъ и не будетъ судить о немъ по одной поверхности, какъ Локкъ, взглянувшiй на него, «un peu à la legère». Лейбницъ во имя законовъ природы требуетъ отъ реалистовъ признанiя врожденныхъ идей; онъ ставитъ сомнительный предметъ на точку зрѣнiя самихъ противниковъ, и потому занимаетъ въ отношенiи къ нимъ совершенно другое положенiе, чѣмъ то, въ которомъ были напримѣръ Декартъ, Кантъ или Фихте, защищая сродную теорiю. Какъ бы ни убѣдительны были доказательства этихъ философовъ, они никакъ не могли стать ясными для реалистовъ, такъ какъ опирались на принципы, которые выходятъ за предѣлы природы и слѣдовательно чужды точкѣ зрѣнiя противниковъ. Что не дано природою и не имѣетъ прочности факта, то, можетъ быть, и признается реалистическимъ умомъ, но только никакъ не въ области науки. Поэтому *творенiе* можетъ быть имѣетъ для него значенiе какъ нѣкоторое предположенiе вѣры, но ни въ какомъ случаѣ не какъ научное понятiе. Между тѣмъ первоначальныя понятiя какъ у основателя догматической, такъ и у основателей критической философiи признаются *творенiями*, а не *фактами природы*: одинъ принимаетъ ихъ за непосредственный творческiй актъ божiй,

другiе за непосредственные творческiе акты человѣческаго духа. Для реалистовъ это непонятныя слова; и пока принципы познанiя являются въ такомъ свѣтѣ, до тѣхъ поръ противники идеализма будутъ думать, что передъ ними не свѣтъ, а туманъ, за которымъ точный умъ не можетъ открыть ничего реальнаго.

3) Локкъ и Лейбницъ.

Такими мечтательными и неясными являются эти принципы съ точки зрѣнiя Локка. И нѣтъ сомнѣнiя, что доказательство, которымъ Локкъ опровергаетъ *бытiе прирожденныхъ идей*, совершенно лишаетъ силы теорiю Декарта. Предположимъ случай, принимаемый Декартомъ, что человѣческому духу a priori даны извѣстныя понятiя, изъ которыхъ происходитъ познанiе; Локкъ показываетъ очевидное противорѣчiе, въ которомъ это предположенiе находится съ фактическимъ опытомъ. По опредѣленiю Декарта духъ есть субстанцiя, аттрибутъ которой состоитъ въ мышленiи, слѣдовательно есть мыслящее, самосознательное существо, въ сферѣ котораго нѣтъ ничего, чтò-бы не было мыслимо или сознаваемо. Отсюда вытекаетъ очевидная дилемма: или въ духѣ не должно быть никакихъ прирожденныхъ идей, никакихъ первоначальныхъ понятiй, или же они должны быть знаемы, и притомъ *постоянно* знаемы. Такъ ли это дѣйствительно? Опытъ показываетъ фактами скорѣе противное: большею частью люди *ничего* не знаютъ о принципахъ познанiя и умираютъ, нисколько ихъ не зная; нѣтъ никого, въ комъ бы сознанiе ихъ было *постоянно* присуще; и наконецъ немногiе, которые хвалятся подобнымъ знанiемъ, достигаютъ его только послѣ долгихъ изысканiй, между тѣмъ какъ еслибы Декартъ былъ правъ, духъ долженъ бы былъ уже являясь на свѣтъ приносить съ собою сознанiе прирожденныхъ идей. Если же эти идеи *не всегда* сознаются, то онѣ вообще существуютъ не въ духѣ и нужно положить согласно съ опытомъ: что *нѣтъ никакихъ прирожденныхъ идей*. Еслибы вообще было что-нибудь духу прирождено, то это могли бы быть только идеи, понятiя, сознательныя представленiя. Если же духу, какъ показываетъ опытъ,

*

не прирождены никакія идеи, то отсюда слѣдуетъ, что ему вообще *ничто* не прирождено, что онъ приходитъ въ міръ совершенно пустой, что онъ не имѣетъ никакого первоначальнаго познанія, а имѣетъ только выводное, которое можетъ быть выводимо не изъ понятій, а только изъ чувственныхъ воспріятій. Духъ ничего не производитъ; онъ все воспринимаетъ. Разсматриваемый самъ въ себѣ, онъ пустъ какъ *tabula rasa*, которая ничего не содержитъ и только постепенно населяется знаками чувственныхъ впечатлѣній и ихъ различныхъ комбинацій; онъ подобенъ неисписанному листу, постепенно наполняемому чувственнымъ опытомъ, восковой таблицѣ, имѣющей способность воспринимать и сохранять впечатлѣнія вещей. Поэтому наше познаніе есть продуктъ нашихъ чувствъ и о человѣческомъ разумѣ должно сказать: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu.*

Таковы основоположенія, на которыя опирается Локковъ опытъ о человѣческомъ разумѣ: 1) Никакія идеи не прирождены духу, 2) слѣдовательно нѣтъ *ничего*, что-бы ему было прирождено, или онъ отъ природы есть tabula rasa, 3) итакъ, духъ получаетъ свое познаніе отъ чувствъ, онъ воспринимаетъ его извнѣ, и, такъ какъ всякое воспріятіе предполагаетъ существо воспріимчивое, впечатлительное, въ сущности матеріальное, то Локкъ долженъ былъ отважиться на утвержденіе, что можетъ быть самая душа имѣетъ вещественную природу.

Всѣ эти положенія имѣютъ мѣсто при предположеніи, котораго твердо держался Декартъ, именно, что духъ въ противоположность тѣлу состоитъ только *въ сознаніи*, что всѣ его представленія сознательны, а прирожденныя идеи, такъ какъ онѣ общи всѣмъ духамъ, должны быть постоянно извѣстны всѣмъ людямъ. Какъ скоро можно положить, что эти самыя сознательныя идеи у большей части людей не существуютъ, у другихъ возникаютъ только постепенно, дѣло Локка выиграно и Декартъ вполнѣ опровергнутъ на основаніи собственныхъ своихъ положеній. Но развѣ это предположеніе не должно имѣть мѣста? Развѣ сущность духа должна состоять не въ сознаніи? Если же оно имѣетъ мѣсто, то развѣ непремѣнно должны быть принимаемы Локковы положенія, отказывающія духу во всякой перво-

начальной силѣ и производящія его содержаніе только изъ чувственнаго опыта? Если нѣтъ никакихъ первоначальныхъ *сознательныхъ* представленій, то слѣдуетъ ли, что не должно быть вообще *никакихъ первоначальныхъ* представленій? Въ этой дилеммѣ между Декартомъ и Локкомъ, между прирожденными идеями и опытомъ, между идеализмомъ и реализмомъ возможенъ средній путь, по которому не могъ идти Декартъ, при дуализмѣ своихъ принциповъ, котораго не видѣлъ Локкъ и который долженъ былъ открыться Лейбницу съ его болѣе высокой точки зрѣнія.

Справедливо то, что доказываетъ Локкъ изъ опыта: что прирожденныя идеи не присущи нашему сознанію ни тотчасъ, ни постоянно, что нашимъ сознательнымъ представленіямъ предшествуютъ чувственныя представленія, и что вообще въ нашемъ духѣ познаніе не дано непосредственно, а происходитъ постепенно. Это фактъ, котораго никто не можетъ отвергать, и если понятія Декарта съ нимъ не согласны, то въ этомъ случаѣ мы должны признать надъ этимъ несовершеннымъ идеализмомъ побѣду его противника. Познаніе *происходитъ,* мы это допускаемъ; но отсюда не слѣдуетъ, что оно происходитъ только изъ чувственнаго воспріятія. Не менѣе справедливо то, что утверждаетъ Декартъ, т. е. что духъ есть первоначальное существо, которое мыслитъ и представляетъ. Отказывать духу въ этой первоначальной силѣ было бы то же самое, что отрицать его фактъ, и если Локкъ на мѣсто этой силы ставитъ tabula rasa, то онъ понимаетъ реализмъ такъ же узко, какъ слишкомъ широко Декартъ понялъ идеализмъ.

Обѣ истины очень легко могутъ быть соединены. Вмѣстѣ съ Декартомъ мы можемъ утверждать первоначальность духа, вмѣстѣ съ Локкомъ происхожденіе познанія и такимъ образомъ придти къ заключенію, которое не противорѣчитъ ни фактамъ опыта, ни сущности нашей души. Мы скажемъ: познаніе *происходитъ*, но оно происходитъ *изъ духа*, развивая его первоначальныя силы и проясняя элементарныя представленія въ сознательныя. А такъ какъ духъ у однихъ развитъ болѣе, у другихъ менѣе, то ясно, что въ его сущности можетъ содержаться мно-

гое, что развивается и познается только въ немногихъ; что вообще все, заключающееся въ природѣ духа, является сознанію не тотчасъ, а постепенно, и не всегда присуще ему съ одинаковою ясностью. Въ первомъ и коренномъ своемъ устроеніи, духъ человѣческій не есть ни tabula rasa, ни сознательное познаніе, а зачатокъ, изъ котораго развивается познаніе и въ которомъ принципы или элементъ дремлютъ, какъ въ несвободномъ состояніи. Зачатокъ не есть еще *развитый* зачатокъ: въ состояніи зачатка духъ не есть еще *сознательный* духъ; представленія, которыя еще таятся въ зачаткѣ, т. е. прирожденныя идеи, еще не суть сознательныя идеи. Это понятіе *зачатка духа и его развитія* разрѣшаетъ дилемму между Декартомъ и Локкомъ. Объясняя познаніе изъ этого зачатка, Лейбницъ объясняетъ его въ духѣ реализма изъ естественныхъ условій, такъ какъ каждый зачатокъ есть сила природы; полагая этотъ зачатокъ въ сущности человѣческой души, Лейбницъ объясняетъ познаніе согласно съ идеализмомъ изъ природы духа.

Этого понятія *зачатка духа* недостаетъ какъ у Декарта, такъ и у его реалистическаго противника. Первый знаетъ только аттрибутъ или свойства духа; второй ищетъ только происхожденія человѣческаго познанія. Такъ какъ въ началѣ нашей жизни духовная сила является какъ минимумъ, а чувственная какъ максимумъ, то Локкъ полагаетъ зачатокъ духа равнымъ нулю и признаетъ чувственность за элементъ всякаго познанія. По дуалистическимъ понятіямъ Декарта духъ *безприроденъ*, по сенсуалистическимъ понятіямъ Локка духъ *безсиленъ*; у одного онъ заранѣе считается готовою, полною субстанціею; у другаго за tabula rasa; слѣдовательно съ обѣихъ точекъ зрѣнія онъ есть *сущность безъ естественной силы*, т. е. *безъ зачатка*.

Въ чемъ одномъ можетъ состоять зачатокъ духа? Въ зачаткѣ представляющей или мыслящей силы, въ которой безъ сомнѣнія заключается сущность духа. Если же развитое представленіе равняется ясному, рефлектированному, сознательному представленію или разумному мышленію, то въ состояніи своего качества эта сила есть еще неразвитое, слѣдовательно неясное, чуждое рефлексіи и сознанія представленіе, которое въ такомъ видѣ

еще не содержитъ познанія и науки, но заключаетъ полное таланта условіе, изъ котораго происходитъ познаніе и наука.

Недостатокъ психологическихъ понятій Декарта и Локка можетъ быть поясненъ здѣсь помощью опредѣленной формулы, къ которой съ особенною любовью возвращается Лейбницъ въ этомъ спорномъ вопросѣ. И тотъ и другой потому не видѣли зачатка духа, что ихъ изысканія упустили изъ виду существованіе безсознательныхъ представленій. Они потому *не* открыли безсознательныхъ представленій, что принимали *представленіе* и *знаніе* за одно и тоже, между тѣмъ какъ въ собственномъ своемъ опытѣ они легко бы могли открыть различіе между тѣмъ и другимъ. Въ самомъ дѣлѣ, мы многое представляемъ, чего не представляемъ *себѣ самимъ*, т. е. чего не знаемъ. Каждое настроеніе души, которое не можетъ быть разрѣшено въ ясныя понятія, основывается на такихъ безсознательныхъ представленіяхъ; да и вообще всякая безсознательная дѣятельность. Алфавитъ существуетъ въ *звукахъ* каждаго человѣческаго языка, но не вездѣ въ знакахъ письма. И китайцы говорятъ звуками алфавита, потому что они не могутъ какъ-нибудь иначе сочленять слова, но они не пишутъ знаками этихъ звуковъ. Они имѣютъ алфавитъ, не зная сами этого; они представляютъ его, когда говорятъ, не замѣчая этого. Такимъ образомъ алфавитъ у китайцевъ есть безсознательное представленіе, а у грековъ сознательное. Такъ и у насъ есть многое, чего мы не знаемъ. (*)

Конечно въ безприродномъ духѣ, дѣятельность котораго состоитъ въ чистомъ мышленіи, ничто не можетъ быть представляемо, что не было бы вмѣстѣ рефлектируемо, и ничто не можетъ быть мыслимо, что вмѣстѣ не было бы знаемо: представленіе и рефлексія здѣсь постоянно совпадаютъ въ одно безъ всякаго различія. (**) Но это же самое невѣрное и совершенно несогласимое съ опытомъ предположеніе господствуетъ у

(*) Nouv. Ess. кн. 1 гл. 1 стр. 211.

(**) Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué, *ayant compté pour rien les perceptions, dont on ne s'apperçoit pas.* Monad. Nr. 14. стр. 706.

Локка въ его изслѣдованіи человѣческаго разума и обусловливаетъ цѣлую систему сенсуалистовъ. Первоначальныя представленія суть для него рефлектированныя представленія, *прирожденныя идеи* по его мнѣнію должны быть *сознательными идеями*, а такъ какъ онѣ не таковы, то ихъ вообще нѣтъ вовсе. Декартъ отожествляетъ представленіе и знаніе; Локкъ по той же теоріи отожествляетъ прирожденныя представленія съ рефлектированными, или, какъ выражается Лейбницъ, для него *inné* значитъ то же, что *connu*.

Въ *новыхъ опытахъ о человѣческомъ разумѣ*, Филалетъ, представитель локковой философіи, дѣлаетъ слѣдующее возраженіе противъ прирожденныхъ идей: «эти идеи столь мало запечатлѣны природою въ духѣ всѣхъ людей, что не обнаруживаются совершенно ясно и отчетливо даже въ духѣ большей части научно-образованныхъ людей, считающихъ своимъ призваніемъ основательное изслѣдованіе вещей, между тѣмъ какъ онѣ должны бы быть знаемы каждымъ человѣкомъ.» На это отвѣчаетъ Теофилъ въ духѣ Лейбница: «это значитъ опять возвратиться къ тому же предположенію, *которое я такъ часто опровергалъ*, именно принять, что *нѣтъ ничего врожденнаго (inné), что не было знаемо бы (connu)*. Что̀ прирождено, то не тотчасъ ясно и отчетливо познается какъ прирожденное; часто бываетъ нужно большое вниманіе и развитіе для того, чтобы замѣтить прирожденное въ себѣ, а эти условія не вездѣ бываютъ у ученыхъ мужей, а еще рѣже у всѣхъ другихъ людей.» (*)

Но до какой степени преждевременно это inné=connu, какъ явно это сравненіе опускаетъ изъ виду всѣ промежуточные члены между зачаткомъ и развитымъ состояніемъ, между virtus и virtuositas—это всего отчетливѣе можетъ быть показано на самихъ же сенсуалистическихъ понятіяхъ. Допустимъ, что въ духѣ inné должно равняться connu, прирожденныя понятія должны равняться сознательнымъ понятіямъ или познаніямъ; что, слѣдовательно, такъ какъ у насъ нѣтъ прирожденныхъ познаній, то

(*) Nouv. Ess. кн. 1. гл. 2. стр. 217,

не можетъ быть въ духѣ и никакихъ прирожденныхъ понятій и потому ничего прирожденнаго. Мы допускаемъ это предположеніе, если только съ нимъ можно согласить дальнѣйшую систему сенсуалистовъ. Итакъ, что̀ же прирождено человѣческой душѣ, если *не* прирождены понятія, если духъ первоначально совершенно пустъ, слѣдовательно все равно, что не существуетъ? Одно тѣло, говорятъ въ отвѣтъ, да его органы, чувственныя воспріятія которыхъ составляютъ источникъ всякаго познанія. Дѣйствительно ли вещественные органы и чувственныя воспріятія прирождены намъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ понятія *не* прирождены духу? Они должны быть *также* прирождены, если Локкъ приписываетъ ощущеніямъ тѣла первоначальность, въ которой отказываетъ духу и его понятіямъ. Прирожденныя идеи, говоритъ Локкъ, должны быть сознательными идеями, т. е. познаніями или функціонирующими понятіями. Если такъ, то по той же теоріи прирожденное тѣло должно быть движущимся тѣломъ, прирожденные органы функціонирующими органами. Если въ отношеніи къ духу *прирожденность* означаетъ то же, что *знаніе*, то въ отношеніи къ тѣлу она должна равняться движенію и ощущенію. Между тѣмъ намъ прирождена зрительная сила, но не зрѣніе; намъ прирождена мускульная сила, но не хожденіе. Не слѣдуетъ ли въ томъ же смыслѣ сказать: намъ прирождены понятія или способность познаванія, но не познаніе? Почему представленія не должны бы быть прирождены духу въ томъ же смыслѣ, въ какомъ тѣлу прирождены органы?

Защищая систему гармоніи противъ Бэля, Лейбницъ называлъ однажды представленія или мысли *органами* души, *орудіями*, помощью которыхъ душа выполняетъ свои законы. (*) Почему же относительно этихъ органовъ не должно имѣть мѣста то, что справедливо о всякихъ другихъ органахъ безъ исклю-

(*) «Бэль мнѣ возражаетъ, что душа не имѣетъ какихъ-либо орудій для выполненія своихъ законовъ. Я отвѣчаю и отвѣчалъ, что такія орудія у нея есть: *они состоятъ въ настоящихъ ея мысляхъ*, изъ которыхъ происходятъ слѣдующія за ними, и можно сказать, что въ душѣ, какъ и вездѣ вообще, настоящее чревато будущимъ.» Repl. aux réflexions de Bayle, стр. 187.

ченія? Если потому нѣтъ ничего прирожденнаго нашему духу, что ему не прирождены прямо познанія или развитыя понятія, то въ *этомъ* смыслѣ и тѣлу не прирожденъ ни одинъ органъ чувства, и душѣ не прирождено тѣло. Чувства, на томъ основаніи, что они не тотчасъ ощущаютъ, суть столько же tabula rasa, какъ и духъ, на томъ основаніи, что онъ не тотчасъ познаетъ. Если inné равняется connu, то исчезаетъ различіе между virtus и virtuositas, и Локкъ долженъ бы былъ послѣдовательно положить: гдѣ нѣтъ virtuositas, тамъ нѣтъ и virtus; гдѣ недостаетъ развитой силы, тамъ нѣтъ никакой силы вообще; гдѣ нѣтъ познанія, тамъ нѣтъ и никакихъ понятій; гдѣ нѣтъ ощущенія, тамъ нѣтъ и никакихъ органовъ, — положенія, которыя будутъ справедливы только въ обратномъ смыслѣ. Въ угоду своему предположенію, Локкъ долженъ бы былъ превратить въ первоначальное ничто нетолько духъ, но и тѣло и *признать человѣка вообще за tabula rasa*.

Если мы прирожденность примемъ въ смыслѣ Локка за развитую силу, то мы должны отрицать ее какъ относительно идеи духа, такъ и относительно органовъ тѣла. Если мы примемъ ее какъ Лейбницъ за *зачатокъ* или *неразвитую силу*, то ее нужно признать за тѣми и за другими, и духу точно такъ же будутъ прирождены въ идеяхъ органы познанія, какъ тѣлу въ чувствахъ органы ощущенія. Таковъ средній путь между Декартомъ и Локкомъ, или скорѣе, точка зрѣнія, стоящая выше того и другаго: человѣческій духъ не есть ни непосредственное познаніе, какъ воображаетъ Декартъ, ни *tabula rasa*, какъ думаетъ Локкъ; онъ есть *зачатокъ познанія*. Употребляя любимое подобіе Лейбница, сравнимъ познаніе или развитый духъ съ полнымъ художественнымъ произведеніемъ, напримѣръ съ статуею Геркулеса: тогда зачатки духа или врожденныя идеи будутъ подобны мрамору, который *отъ* природы имѣетъ такія жилки, что статуя Геркулеса въ немъ *предобразована* и какъ бы напередъ обозначена линіями; этотъ мраморъ, чтобы явиться въ формѣ художественнаго произведенія, не нуждается въ чужой идеѣ, а долженъ быть только отполированъ и изсѣченъ по своей собственной врожденной формѣ. «Еслибы душа походила на такія пустыя таблицы, то истины существовали бы въ насъ такъ точно, какъ фигура Геркулеса въ мраморѣ, который совершенно равнодушенъ къ тому, получилъ ли онъ одну форму или другую. Но предположимъ, что въ камнѣ есть жилы, которыя изображаютъ преимущественно предъ всѣми фигурами фигуру Геркулеса; въ такомъ случаѣ подобный камень былъ бы назначенъ къ этой фигурѣ болѣе чѣмъ къ другимъ; Геркулесъ былъ бы какъ-бы врожденъ ему, хотя конечно нуженъ трудъ, чтобы открыть эти жилы и очистить ихъ политурою, удаляя прочь все, что мѣшаетъ ихъ ясному обнаруженію. Такъ точно идеи и истины врождены намъ какъ склонности, расположенія, естественныя способности (virtualités naturelles), а не какъ дѣйствія, хотя эти способности вмѣстѣ съ тѣмъ непремѣнно сопровождаются соотвѣтствующими, часто незамѣтными дѣйствіями.» (*)

Если мы на мѣсто искусства, которое составляетъ только несовершенное подобіе самыхъ вещей, поставимъ живую развивающуюся природу, то духъ есть такая природа, въ зачаткѣ которой содержится ясное представленіе міра, или *наука*. Изъ этого зачатка слѣдуютъ вопервыхъ неясныя чувственныя представленія; изъ нихъ представленія ясныя и сознательныя, и наконецъ изъ этихъ — научное познаніе. И такъ какъ ясный умъ происходитъ изъ неяснаго, то неясный умъ составляетъ въ ходѣ развитія недѣлимаго первую основу познанія и человѣческій умъ ничего не представляетъ ясно, чего не представлялъ бы прежде неясно или чувственно; ничто не входитъ въ наше сознаніе, чего не было бы прежде въ безсознательныхъ представленіяхъ души. Въ этомъ отношеніи сужденіе Локка справедливо: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. Но если въ развитіи нашего духа чувственное представленіе предшествуетъ отчетливому, то развѣ отсюда уже слѣдуетъ, что оно *первоначально*, что оно образуетъ *первое* и исключительное основаніе всякаго познанія? Скорѣе же чувственныя представленія сами слѣдуютъ изъ первоначальной способности духа и они никогда не могли бы произвести изъ себя ясныхъ мыслей, еслибы не про-

---

(*) Nouv. Ess. Avant-propos стр. 196. Ср. кн. 1. гл. 1, стр. 210.

истекали изъ скрытой мыслительной силы. Мы ощущаемъ не такъ какъ животныя, а очевидно ощущали бы точно такъ же какъ они, еслибы въ нашихъ чувственныхъ воспріятіяхъ уже не дѣйствовала высшая душевная сила, которой основаніе можетъ находиться только въ первоначальной сущности духа. Поэтому въ генезисѣ познанія наша чувственная жизнь образуетъ не принципъ, а низшую или среднюю ступень, которая обусловливаетъ ясное сознаніе и сама обусловливается зачаткомъ духа. Справедливо, что мы не знаемъ ясно ничего, что̀ бы не было представляемо нами чувственно; но въ духѣ вообще не бываетъ представляемо ни что (ни ясно, ни неясно), что̀ не слѣдовало бы изъ сущности самого духа. Поэтому, чтобы положеніе Локка не казалось одностороннимъ и сомнительнымъ, мы должны вмѣстѣ съ Лейбницемъ дополнить его такъ: *«nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi intellectus ipse»* (въ умѣ не бываетъ ничего, что не было бы прежде въ чувствѣ; исключи: кромѣ самого ума).

«Я допускаю,—говоритъ Лейбницъ въ новыхъ опытахъ,— что опытъ необходимъ для того, чтобы опредѣлить въ душѣ извѣстныя мысли и обратить наше вниманіе на идеи, въ насъ существующія. Но какимъ образомъ опытъ и чувства могутъ когда-нибудь произвести идеи? Развѣ у души есть окна? Развѣ она похожа на таблицу? Развѣ она подобна воску? Очевидно, всѣ, кто думаетъ такимъ образомъ о душѣ, дѣлаютъ изъ нея матеріальное существо. Мнѣ возразятъ старинною школьною аксіомою: *нѣтъ ничего въ душѣ, что̀ бы не происходило отъ чувствъ. Но нужно исключить отсюда самую душу и ея свойства.*» (*)

(*) Nouv. Ess. кн. II, стр. 223.

ДВѢНАДЦАТАЯ ГЛАВА.

РАЗВИТІЕ ИЛИ ГЕНЕЗИСЪ ДУХА.

I. *Темная душевная жизнь.* II. *Душевная жизнь, какъ непрерывный рядъ представленій.* БЕЗСОЗНАТЕЛЬНЫЯ И СОЗНАТЕЛЬНЫЯ ПРЕДСТАВЛЕНІЯ. III. *Сознаваніе.* ВОЗРАСТАЮЩАЯ И УМЕНЬШАЮЩАЯСЯ ЯСНОСТЬ. *Малыя представленія* (perceptions petites). СОНЪ И БДѢНІЕ. ГРЕЗЯЩАЯ ДУША. СОНЪ ВЪ БДѢНІИ. РАЗСѢЯННОСТЬ И ВНИМАНІЕ. НЕПРОИЗВОЛЬНАЯ ЖИЗНЬ. ПРИВЫЧКА.

Изслѣдуя *безсознательныя представленія,* лейбницевская пневматика проникаетъ въ тайныя мастерскія духа и озаряетъ ту подземную область нашей души, которую новые психологи обыкновенно называютъ *геніемъ* человѣка или *природнымъ духомъ.* Можно сказать, что Лейбницъ открылъ эту область для философской антропологіи. Въ самомъ дѣлѣ, между тѣмъ какъ безсознательная душевная жизнь человѣка была понимаема и объясняема обыкновенно съ общей физіологической точки зрѣнія, Лейбницъ въ первый разъ сталъ разсматривать этотъ фактъ съ специфически-психологической точки зрѣнія, и извлекъ отсюда открытіе, которое было суждено его времени. Онъ старается объяснить изъ безсознательныхъ представленій какъ связь человѣка съ цѣлымъ міромъ, такъ и его *своеобразную душевную жизнь.* Въ этихъ представленіяхъ онъ открываетъ съ одной стороны промежуточный членъ между животною душою и человѣческимъ духомъ, съ другой стороны тайныя и самобытныя душевныя силы, непрестанно опредѣляющія собою человѣческую индивидуальность и доводящія ее до той невыразимой

своеобразности, по которой каждый отдѣльный человѣкъ безконечно различается отъ всѣхъ другихъ. На безсознательныхъ представленіяхъ основывается у Лейбница *природная жизнь человѣка*, общая у насъ со всѣми прочими недѣлимыми, и вмѣстѣ та *вершина индивидуальности*, которая дѣлаетъ каждаго изъ насъ абсолютною единицею, существомъ, единственнымъ въ своемъ родѣ. Въ первомъ отношеніи разница между нами и другими недѣлимыми (животными и людьми) является *малою*, такъ что ее физіологи часто вовсе упускаютъ изъ виду; во второмъ отношеніи — *безконечно-большою*, такъ что всей ея мѣры не открылъ ни одинъ изъ прежнихъ философовъ. Именно ни одинъ изъ нихъ не открылъ въ человѣческомъ недѣлимомъ той абсолютной своеобразности, которая проникаетъ каждую единичную человѣческую жизнь, какъ главный тонъ музыкальное произведеніе, которая высказывается во всѣхъ ея обнаруженіяхъ, въ каждомъ самомъ возвышенномъ актѣ духа. То, что мы называемъ вершиною индивидуальности, есть постепенно-образуемое тайными душевными силами *зерно* человѣка, изъ котораго происходятъ плоды его духа, есть постепенно-укрѣпляемая тайными душевными силами основа воли, на которой въ каждомъ единичномъ человѣкѣ строится своеобразная личность и своеобразный характеръ. Безъ этого зерна человѣческіе характеры были бы тѣнями.

Ничего не бываетъ въ нашемъ умѣ, говоритъ Лейбницъ, что̀ не было бы заложено въ темныхъ мастерскихъ духа. Точно такъ же онъ могъ бы сказать, что нѣтъ ничего въ нашемъ характерѣ, что̀ не было бы въ тѣхъ же самыхъ мастерскихъ заготовлено, какъ матеріалъ нашей воли. Мы ничего ясно не познаемъ, чего бы прежде темно не представляли. Мы ничего ясно не желаемъ, къ чему бы прежде не стремились темно и какъ бы инстинктивно.

I. *Темная душевная жизнь.*

Это открытіе человѣческой психеи въ ея невыразимой индивидуальности отличаетъ Лейбница отъ прежнихъ философовъ и дѣлаетъ его создателемъ современной психологіи. И прежде

всего онъ разрѣшаетъ въ этой точкѣ загадку своего собственнаго вѣка: ибо XVIII столѣтіе, къ которому введеніемъ служитъ Лейбницъ, именно тѣмъ отличается отъ всѣхъ другихъ столѣтій, что оно обращаетъ свое научное и поэтическое вниманіе на *человѣческій микрокосмъ*, что оно съ величайшимъ интересомъ разсматриваетъ этотъ микрокосмъ именно въ его сокровенной жизни, въ его безъименныхъ особенностяхъ, и слѣдитъ за единичною человѣческою жизнью въ самыхъ тайныхъ лабиринтахъ души. Это не сократическое самопознаніе, которое стремится найти въ недѣлимомъ идею человѣка (ἀὐτὸν τὸν ἄνθρωπον), представляющую во всѣхъ людяхъ одинъ и тотъ же первообразъ; нѣтъ, здѣсь интересъ въ рѣзкой своеобразности, которая въ каждомъ выражается различно. Единичный человѣкъ въ его расположеніяхъ и способностяхъ, чувствахъ и привычкахъ, въ его воспріимчивости и настроеніи духа, однимъ словомъ недѣлимое въ выдающихся чертахъ и случайностяхъ его существованія — вотъ что здѣсь наблюдается съ такою ревностью и выставляется на видъ въ стольких признаніяхъ и автобіографіяхъ. Въ словѣ *человѣкъ* здѣсь совмѣщается все, что великаго и малаго содержится въ сокровенной жизни души: какъ случайныя привычки, такъ и демоническія страсти, какъ игра мимолетныхъ склонностей, такъ и проникающая сила генія, какъ мелкія чувства, приходящія и исчезающія въ шумѣ свѣта, такъ и великія безъименныя чувства, «*которыя въ ночи проходятъ черезъ лабиринтъ сердца, незнаемыя и необдумываемыя человѣкомъ*». Въ этомъ ночномъ полушаріи духа дѣйствуетъ *геній*, такъ же какъ и *демонъ*, и *демонъ*, такъ же какъ и *дитя природы*, какъ ничтожная человѣческая жизнь, погруженная въ свои привычки и разсѣеваемая своими чувственными представленіями. Въ такомъ многообъемлющемъ значеніи Лейбницъ и принимаетъ безсознательныя представленія. Они составляютъ безъ сомнѣнія самое значительное понятіе его философіи. Они обозначаютъ въ краткой формулѣ весь тайный микрокосмъ человѣческой природы, всѣ силы безсознательно дѣйствующей души. Въ этомъ вопросѣ дѣло идетъ вопервыхъ о связующемъ звѣнѣ, которое соединяетъ человѣка съ мірозданіемъ, міръ нравственный съ физиче-

скимъ, опредѣляетъ духу его мѣсто въ естественномъ постепенномъ ходѣ вещей, и въ то же время дѣло идетъ о ключѣ къ лабиринту единичной человѣческой души. Ни въ какомъ другомъ изысканіи этой утонченной философіи я не былъ до такой степени пораженъ удивленіемъ къ тому, какъ Лейбницъ съумѣлъ соединить съ пророческимъ, можно сказать—поэтическимъ тактомъ, строгій смыслъ физическаго изслѣдованія.

II. *Душевная жизнь, какъ непрерывный рядъ представленій.*

БЕЗСОЗНАТЕЛЬНОЕ И СОЗНАТЕЛЬНОЕ ПРЕДСТАВЛЕНІЕ.

Чтобы доказать существованіе безсознательныхъ представленій въ нашей душѣ, сопоставляются факты природы и принципы метафизики. Какъ движущія силы въ тѣлахъ заявляются изъ природы и объясняются изъ метафизики, такъ точно доказываются безсознательно-представляющія силы въ духѣ. Здѣсь обнаруживается такое же согласіе между фактами пневматики и принципами метафизики, какое мы открыли выше между метафизикою и физикою.

Вопервыхъ, безсознательныя представленія должны быть приняты нами какъ необходимое предположеніе, безъ котораго такъ-же точно не можетъ быть объясненъ фактъ духа, какъ безъ движущихъ силъ фактъ тѣла. Духъ, какъ мы видѣли, есть сознательное представленіе самого себя и міра; и отсюда необходимо слѣдовало ясное и сообразное съ разумомъ познаніе вещей. Это познаніе состояло въ необходимыхъ и вѣчныхъ истинахъ, которыя не могли быть постигаемы безъ понятій, данныхъ a priori, т. е. *безъ прирожденныхъ идей*. Но намъ никакъ не прирождены сознательныя представленія; слѣдовательно прирожденныя идеи должны быть *безсознательными представленіями*. Какъ достовѣрно то, что въ нашемъ духѣ существуютъ вѣчныя истины, такъ достовѣрно и то, что въ нашей душѣ есть прирожденныя идеи или безсознательныя представленіи. Безъ такого предположенія нельзя объяснить этого факта пневматики.

Что слѣдуетъ изъ метафизики? Всѣ вещи суть силы, всѣ силы суть дѣятельныя и притомъ *постоянно дѣятельныя существа*. (*) Слѣдовательно представляющія силы *постоянно представляютъ*, и у нихъ нѣтъ никакихъ пустыхъ моментовъ, точно такъ же какъ въ тѣлахъ нѣтъ пустыхъ пространствъ или въ міровомъ порядкѣ пустыхъ промежутковъ. Если это положеніе справедливо о всѣхъ существахъ безъ исключенія, то и о человѣческой душѣ должно утверждать, *что она постоянно мыслитъ*, что нѣтъ ни одного мгновенія въ нашей жизни, которое было бы совершенно лишено представленій. Изъ первыхъ принциповъ метафизики слѣдуетъ, что человѣческая душа непрерывно представляетъ или постоянно погружена въ развитіе представленій. Въ противномъ случаѣ она не была бы обнаруженіемъ силы, слѣдовательно не была бы вообще силою, слѣдовательно *не существовала* бы.

Ежедневный нашъ опытъ доказываетъ, что мы *не всегда представляемъ съ сознаніемъ*. А такъ какъ вслѣдствіе вѣчныхъ законовъ представляющая сила постоянно дѣйствуетъ, то мы необходимо представляемъ также безъ сознанія и безъ рефлексіи. Метафизика доказываетъ то, чего требуетъ фактъ пневматики для своего объясненія: т. е. что въ нашемъ духѣ существуютъ безсознательныя представленія. Она доказываетъ даже болѣе: т. е. что душа, не представляя съ сознаніемъ, *постоянно* занята и движима безсознательными представленіями. Ежедневный опытъ научаетъ насъ, что мы не всегда имѣемъ сознательныя представленія; онъ не рѣшаетъ, существуютъ или нѣтъ безсознательныя представленія, дѣйствуетъ ли какимъ-нибудь образомъ безсознательный духъ, или же, какъ думаетъ Локкъ, онъ совершенно пустъ. Фактъ пневматики показываетъ, что необходимо существуютъ прирожденные принципы познанія и слѣдовательно безсознательныя представленія; но онъ не рѣшаетъ, не ограничиваются ли эти представленія только идеями необходимыми для познанія, и не лишена ли затѣмъ душа всякихъ другихъ представленій. Эта возможность отвергается ме-

(*) Nouv. Ess. кн. II, гл. I, стр. 386.

тафизикою. Она утверждаетъ, что человѣческій духъ ни въ какомъ случаѣ не есть tabula rasa, что врожденная его сила *постоянно* дѣйствуетъ, слѣдовательно постоянно *представляетъ*, или съ сознаніемъ или безъ сознанія, что *безсознательное представленіе дѣйствуетъ во все то время, когда сознательное прекращается.*

Факты нашего опыта, взятые сами по себѣ, достаточны также для того, чтобы въ согласіи съ законами метафизики показать съ категорическою достовѣрностью существованіе безсознательныхъ представленій. Извѣстно изъ опыта, что мы имѣемъ сознательныя представленія. Точно такъ же извѣстно, что мы не всегда представляемъ сознательно. Слѣдовательно для нашихъ безсознательныхъ состояній остается только дилемма: *или въ нихъ не существуетъ никакихъ представленій, или же существуютъ безсознательныя.* Если мы допустимъ первый случай: что нѣтъ никакихъ представленій, что безсознательныя душевныя состоянія пусты, то является вопросъ: откуда же въ такомъ случаѣ происходятъ сознательныя представленія? Изъ *ничего* ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть объясняемо *нѣчто*; движенія могутъ слѣдовать только изъ движеній, представленія только изъ представленій. Еслибы сознательнымъ представленіямъ не предшествовало никакихъ представленій, то они происходили бы изъ ничего: они были бы безосновны и необъяснимы, слѣдовательно все-равно какъ будто *не существовали бы.* Если вообще есть представленія, то они должны *всегда* существовать; потому что каждое представленіе можетъ быть объяснено только изъ другаго представленіи, это второе изъ третьяго, такъ что *рядъ представленій* не допускаетъ ни малѣйшаго промежутка, потому что и въ малѣйшемъ промежуткѣ, въ самой короткой паузѣ переставала бы дѣйствовать сила представленія, и тогда было бы совершенно непонятно, какимъ образомъ она могла бы начать дѣйствовать снова. Тому же закону непрерывности или безконечно-малыхъ разностей, которому подчиненъ постепенный рядъ вещей, подчинено и отправленіе силы въ каждой единичной монадѣ, такъ что одно обнаруженіе силы слѣдуетъ изъ другаго въ непрерывной связи. Душевное состояніе безъ представленія было бы пустымъ мгновеніемъ, *психическою пустотою*, которая столько же невозможна, какъ и физическая пустота въ тѣлѣ, или *метафизическая* (vacuum formarum) въ міровомъ порядкѣ. Что въ нашей душѣ есть представленія — извѣстно изъ опыта. Но этотъ опытъ былъ бы необъяснимъ, еслибы представленія не существовали *постоянно.* Слѣдовательно, мы должны принять душевную жизнь за *непрерывный, связный рядъ представленій,* члены котораго въ сплошномъ прогрессивномъ ходѣ достигаютъ до степени напряженія, при которой они замѣчаются, апперципируются, познаются, а потомъ опять нисходятъ на столь низкую степень, что перестаютъ быть замѣчаемы, апперципируемы, познаваемы. Представленія, какъ органическія тѣла, подвержены непрерывному превращенію, въ которомъ они развиваются и снова свертываются, блистаютъ и снова темнѣютъ, какъ-бы пробуждаются и снова засыпаютъ. Бодрствующія представленія суть представленія *сознательныя,* вступающія въ свѣтлый кругъ рефлексіи; свернувшіяся, темныя, уснувшія представленія суть представленія *безсознательныя,* возвратившіяся въ темный кругъ души въ ночное полушаріе духа. Сознаніе ни въ какомъ случаѣ не озаряетъ разомъ всѣхъ представленій, такъ точно какъ солнце не освѣщаетъ въ одно мгновеніе всѣхъ мѣстъ земли; только наиболѣе развитыя, самыя напряженныя представленія бываютъ познаваемы, между тѣмъ какъ прочія, смотря по слабости ихъ напряженія, имѣютъ все меньше и меньше ясности, все дальше и дальше уклоняются отъ сознанія и наконецъ спускаются ниже горизонта, ниже уровня нашего вниманія.

III. *Сознаваніе.*

ВОЗРАСТАЮЩАЯ И УМЕНЬШАЮЩАЯСЯ ЯСНОСТЬ.

Малыя представленія.

Сознательный духъ видитъ представленія такъ, какъ развитый глазъ видитъ чувственныя вещи, т. е. въ *перспективѣ.* Чѣмъ ближе объектъ къ нашей точкѣ зрѣнія, тѣмъ яснѣе его образъ, и наоборотъ, чѣмъ дальше объектъ, тѣмъ больше тѣни въ его

*

явленіи. Въ сознательной области души не всѣ представленія одинаково ясны, точно такъ, какъ въ нашемъ кругозорѣ не всѣ вещи одинаково видимы. На границѣ горизонта видимое исчезаетъ, а внутри этой границы видимыя вещи тѣмъ замѣтнѣе, чѣмъ ближе онѣ къ нашей точкѣ зрѣнія, и тѣмъ туманнѣе, чѣмъ дальше отъ нея. Такъ точно и сознательный духъ имѣетъ свой горизонтъ, который образуетъ какъ бы пограничную линію между безсознательными и сознательными представленіями. То, что заключается въ этомъ горизонтѣ, бываетъ познаваемо, но не съ одинаковою ясностью; что лежитъ за его предѣломъ, не бываетъ присуще духу. Какъ чувственныя явленія *постепенно* входятъ въ нашъ кругозоръ и покидаютъ его, точно такъ же *постепенно* входятъ представленія въ наше сознаніе; они тѣмъ больше теряютъ ясности, чѣмъ дальше уходятъ къ границѣ духовнаго зрѣнія, и, перешедши за крайнюю линію, опускаются снова въ темную область души. Мы сравниваемъ сознательныя представленія съ видимыми вещами, безсознательныя съ невидимыми, т. е. съ такими, которыхъ мы *или еще* не видѣли, или *уже* не видимъ. Можно ли еще сказать, что кромѣ сознательныхъ представленій въ нашей душѣ нѣтъ никакихъ представленій? Это было бы то же, какъ еслибы сказать: кромѣ вещей, которыя мы видимъ, нѣтъ больше на нашей землѣ никакихъ вещей; граница нашего горизонта есть граница нашего міра; тамъ, гдѣ небо повидимому касается земли, тамъ оно дѣйствительно ея касается! Такъ могутъ судить дѣти, но не географы. Въ самомъ дѣлѣ, психологъ, отрицающій безсознательное представленіе и оканчивающій душу человѣческую тамъ, гдѣ оканчивается сознательный духъ, былъ бы подобенъ географу, который бы призналъ землю плоскостью и нашъ кругозоръ ея границею. Какъ чувственный горизонтъ обнимаетъ только малѣйшую часть земнаго міра, такъ сознательный духъ озаряетъ только очень малую часть человѣческаго микрокосма и озаряетъ его такъ, что сознательныя представленія отъ периферіи къ центру становятся все яснѣе и яснѣе, отъ центра къ периферіи все темнѣе и темнѣе. Психологъ, который въ мірѣ сознательныхъ представленій не видитъ этихъ оттѣнковъ, этой возрастающей и

уменьшающейся ясности, похожъ на китайскаго живописца, непонимающаго искусства перспективы и потому столь далеко отступающаго въ своихъ образахъ отъ живыхъ картинъ природы.

Въ природѣ вещи являются намъ тѣмъ *въ большихъ размѣрахъ*, чѣмъ онѣ яснѣе и видимѣе, *тѣмъ въ меньшихъ размѣрахъ*, чѣмъ дальше онѣ отъ нашей точки зрѣнія. Представленія повидимому здѣсь дѣйствительно *возрастаютъ* и *уменьшаются*. Это сравненіе сознательныхъ представленій съ оптическими (видимыми), идетъ къ дѣлу такъ хорошо, что вѣроятно Лейбницу мелькала эта самая аналогія, когда онъ говоритъ, что представленія, уясняясь, возрастаютъ или становятся больше, и когда съ другой стороны всѣ неясныя и безсознательныя представленія называетъ *малыми представленіями* (perceptitions petites): это тѣ представленія, которыя сознаются или слабо, или очень издалека, или, наконецъ, вовсе не сознаются (perceptitions insensibles, imperceptibles). Эти малыя представленія въ человѣческомъ духѣ имѣютъ аналогію съ малыми тѣлами въ природѣ, и относятся къ сознательнымъ представленіямъ точно такъ же, какъ частицы или атомы къ видимымъ тѣламъ. Сознательное представленіе отличается отъ безсознательнаго, какъ *великое* отъ *малаго:* не какъ нѣчто противоположное, но какъ послѣдовательный рядъ степеней, въ которомъ *постепенно изъ малаго происходитъ большое*. Все въ мірѣ начинается съ малаго, какъ движеніе въ природѣ, такъ и представленіе въ духѣ, и становится великимъ, возрастая и развиваясь. *Великое есть развившееся малое.* Большія (напряженныя или сознательныя) представленія суть развившіяся малыя или безсознательныя представленія.

А такъ какъ всякое развитіе основывается на законѣ непрерывности, то только этимъ закономъ объясняется, какимъ образомъ изъ безсознательной жизни происходитъ сознательная, изъ души духъ. Еслибы въ мірѣ не было ничего малаго, то не было бы никакого зачинанія, никакого возникновенія, и великое было бы внезапнымъ, неимѣющимъ основаній и потому противуестественнымъ явленіемъ. Тогда бы въ природѣ вовсе не было непрерывности, которая состоитъ только въ развитіи малаго, въ посте-

пенномъ генезисѣ великаго. Тогда бы въ мірѣ вовсе не было гармоніи, которая основывается только на законѣ непрерывности. Изъ малыхъ представленій слѣдуетъ непрерывность, изъ непрерывности слѣдуетъ гармонія. Вотъ почему Лейбницъ говоритъ: «*мировую гармонію я объясняю именно посредствомъ малыхъ представленій.*» (*) «Незамѣтныя представленія, — какъ сказано въ введеніи къ новымъ опытамъ о человѣческомъ разумѣ, — имѣютъ въ пневматикѣ столько же значенія, какъ частицы въ физикѣ; и было бы одинаково неразумно отвергать тѣ и другія на томъ основаніи, что они находятся внѣ нашего чувственнаго кругозора. *Ничто не происходитъ вдругъ; одно изъ главнѣйшихъ и достовѣрнѣйшихъ моихъ основоположеній состоитъ въ томъ, что природа никогда не дѣлаетъ скачковъ.* Уже давно я называлъ это закономъ непрерывности, приложеніе котораго очень важно въ физикѣ. Вслѣдствіе этого закона, отъ малаго къ великому и наоборотъ всегда приходится идти промежуточною сферою, отъ степени къ степени, отъ части къ части; такъ движеніе никогда не происходитъ непосредственно изъ покоя, и возвращается къ покою не иначе, какъ послѣдовательно уменьшаясь. Такъ точно нельзя пройти какую-нибудь линію или длину, не прошедши длины болѣе короткой. До сихъ поръ физики, установлявшіе законы движенія, не замѣчали этого закона, полагая, что тѣло можетъ *мгновенно* получить движеніе, прямо противоположное тому, которое имѣетъ. Все это, взятое вмѣстѣ, приводитъ къ заключенію, что наши замѣтныя представленія постепеннымъ развитіемъ (par dégrés) происходятъ изъ представленій, которыя слишкомъ малы, чтобы стать замѣтными. Судить объ этомъ иначе, *значило бы мало понимать неизмѣримую тонкость вещей, всегда и повсюду заключающихъ въ себѣ дѣйствительную безконечность.*» (**)

Безконечно-великое и безконечно-малое соприкасаются въ недѣлимомъ. Здѣсь именно одно можетъ быть выражено только

(*) См. выше конецъ гл. X. стр. 253.
(**) Nouv. Essais. Avant-propos. стр. 198.

другимъ. Если безконечно-великое мы положимъ равнымъ *мірозданію*, а безконечно-малое равнымъ *безсознательному представленію*, то будетъ ясно, что въ человѣческой душѣ мірозданіе никогда не представляется совершенно ясно и отчетливо, слѣдовательно или вовсе не представляется, или можетъ быть представляемо только неясно и неотчетливо. Слѣдовательно цѣлое, безконечное, т. е. представленіе міра можетъ быть присуще недѣлимому только въ безсознательномъ представленіи. Безъ темной, безсознательной душевной жизни вовсе не возможенъ микрокосмъ. Безъ безсознательныхъ представленій, заключающихъ въ себѣ цѣлое, не существуетъ въ истинномъ смыслѣ слова міровая связь, соединяющая каждое существо со всѣми другими. Міровая связь подобна безконечно тонкой, безконечно перепутанной ткани, въ которой каждая часть безчисленными нитями связана со всѣми прочими. Никакая человѣческая наука никогда не будетъ въ силахъ обозрѣть всѣ эти нити, отличить и прослѣдить въ ея своеобразномъ ходѣ каждую изъ нихъ. Между тѣмъ онѣ *существуютъ*; между тѣмъ въ каждомъ недѣлимомъ начинаются и оканчиваются безчисленныя нити, соединяющія его со всѣми вещами и всѣ вещи съ нимъ; между тѣмъ каждое недѣлимое отъ природы вплетено въ такую безконечно-тонкую, безконечно-разнообразную, ни въ какомъ случаѣ вполнѣ нераспутывающуюся ткань. Какъ въ средоточіи круга сходятся безчисленные радіусы, содержатся безчисленные центральные углы (или фактически, или идеально), такъ человѣческая душа заключаетъ въ себѣ безчисленныя отношенія и представленія. Невидимымъ нитямъ въ ткани міра соотвѣтствуютъ безсознательныя малыя представленія въ душѣ человѣка. «Они составляютъ, говоритъ Лейбницъ, *то невыразимое нѣчто*, тотъ образъ ощущеній, тѣ чувственныя представленія, которыя въ цѣломъ ясны, въ частностяхъ смутны; въ нихъ сходятся впечатлѣнія, производимыя на насъ внѣшнимъ міромъ, и заключающія въ себѣ безконечное, т. е. *ту связь, которая соединяетъ каждое существо со всѣмъ остальнымъ мірозданіемъ.*» (*)

(*) Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficace qu'on ne pense. Ce sont elles, qui forme *ce je ne sait quoi*, ces gouts ‘ces ima-

Нашъ собственный опытъ показываетъ, что нѣтъ такого состоянія жизни, въ которомъ бы представляющая сила дѣлала паузу и духъ переставалъ бы образовывать представленія. Не укажутъ ли на *сонъ?* Но и сонная жизнь имѣетъ свои представленія; въ самомъ дѣлѣ она *грезитъ* и мы грезимъ *постоянно.* То, что называютъ сномъ безъ грезъ есть ни что иное, какъ глубокій сонъ, грезъ котораго мы уже не помнимъ или представленій котораго мы по пробужденіи уже не представляемъ. Но при пробужденіи мы каждый разъ имѣемъ ощущеніе, что въ продолженіе сна прошло нѣкоторое время, и это чувство было бы невозможно, еслибы мы не грезили, т. е. не имѣли бы во время сна представленій: потому что время мы всегда измѣряемъ представленіями, которыя въ немъ происходятъ, такъ что одно и то же время кажется намъ долгимъ или короткимъ, смотря по тому, больше или меньше представленій мы имѣли въ его теченіе. Еслибы мы *вовсе не* грезили, то время сна должно бы для насъ уничтожиться; а такъ какъ протекшій сонъ постоянно кажется намъ извѣстнымъ протекшимъ временемъ, то этотъ опытъ достаточно доказываетъ намъ, что *мы постоянно грезимъ.* Кромѣ того мы не пробуждались бы съ представленіями, если бы спали *безъ* всякихъ представленій. Впрочемъ, и такъ-называемый сонъ безъ грезъ всегда сопровождается слабымъ ощущеніемъ внѣшняго міра (sentiment de ce qui se passe au dehors), и мы тѣмъ легче пробуждаемся, чѣмъ сильнѣе это ощущеніе, хотя оно не всегда довольно сильно, чтобы причинить пробужденіе. Поэтому постоянство представленій въ нашей душѣ должно основывать не на однѣхъ *грезахъ,* такъ какъ во снѣ имѣетъ мѣсто также и представленіе внѣшняго міра (*).

---

ges des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties; ces impressions que les corps, qui nous environnent, font sur nous et qui enveloppent l'infini; *cette liaison, que chaque être a avec tout le reste de l'univers.* Nouv. Ess. Avant-propos. стр. 197.

(*) Ср. Nouv. Ess. кн. II. гл. 1, стр. 224, 25.

Здѣсь Лейбницъ дѣлаетъ остроумное замѣчаніе, что сонная жизнь, безсознательное, грезящее представленіе внѣшняго міра продолжается и въ бодрственномъ состояніи и присуще нашимъ сознательнымъ дѣйствіямъ. Въ самомъ дѣлѣ, сознательное дѣйствіе, въ теоретическомъ ли, или въ практическомъ отношеніи, всегда направлено къ опредѣленному объекту, которому посвящается все его вниманіе. Чѣмъ живѣе и дѣятельнѣе это вниманіе, тѣмъ больше при этомъ какъ-бы сосредоточивается въ фокусѣ сознаніе, тѣмъ исключительнѣе бываетъ занята вся его дѣятельность этимъ объектомъ, и въ такихъ состояніяхъ высочайшаго духовнаго напряженія, у насъ, какъ говорится, нѣтъ ни глазъ, ни ушей ни для какихъ другихъ предметовъ. Мы конечно видимъ и слышимъ то, что насъ окружаетъ, но видимъ и слышимъ неясно и какъ бы во снѣ. Впечатлѣнія внѣшняго міра не захватываютъ насъ, а проходятъ незамѣтно мимо нашей души. Сосредоточенные на *одной* точкѣ, мы *разсѣяны* для всѣхъ другихъ. Духъ бодрствуетъ въ отношеніи къ этому *единому* объекту, а душа спитъ въ отношеніи ко всѣмъ другимъ. Чѣмъ живѣе и напряженнѣе духовная дѣятельность въ одной точкѣ, тѣмъ безсознательнѣе другія представленія, тѣмъ глубже какъ будто-бы спитъ душа во всей остальной области. Разсказываютъ объ Архимедѣ, что онъ не слыхалъ взятія Сиракузъ, будучи погруженъ въ математическія соображенія. Одинъ геометръ во время исполненія большаго концерта былъ внезапно пораженъ фигурою на потолкѣ залы, представлявшей ему нѣкоторую математическую задачу, и совершенно забылъ изъ-за нея концертъ: онъ слышалъ уже только шумъ, а не музыку. Душа Архимеда *спала* для шума битвы, гремѣвшаго около нея; духъ его *бодрствовалъ* въ созерцаніи круга; душа втораго геометра спала въ отношеніи къ музыкѣ, тогда какъ духъ его дѣйствовалъ въ математической задачѣ. Такой прикованный и исключительно занятый духъ бываетъ *разсѣянъ* во всѣхъ другихъ направленіяхъ. А въ состояніи *разсѣянія* мы, какъ во снѣ съ грезами, дѣйствуемъ по смутнымъ представленіямъ, потому что не знаемъ, что̀ мы

дѣлаемъ, что̀ представляемъ. Если духъ вовсе не можетъ собираться и концентрироваться на какой-нибудь опредѣленной точкѣ, то онъ становится *совершенно разсѣяннымъ*, всѣ представленія спутываются и становятся безсознательными. Такое состояніе всесторонняго разсѣянія и совершенно упавшаго вниманія всегда обозначаетъ собою переходъ отъ бдѣнія ко сну. Возрастающая разсѣянность есть *засыпаніе*, возрастающее вниманіе есть *пробужденіе;* такъ точно увеличивающаяся напряженность представленій дѣлала ихъ *сознательными*, а уменьшающаяся *безсознательными.* «Всегда есть, говоритъ Лейбницъ, объекты, занимающіе наши глаза и уши и, слѣдовательно, касающіеся нашей души, *но незамѣчаемые нами*, потому что наше вниманіе погружено въ другіе объекты; мы не замѣчаемъ первыхъ, пока они не получатъ довольно силы для того, чтобы приковать насъ къ себѣ, — или такъ, что ихъ дѣятельность удвоится, или по какимъ-нибудь другимъ причинамъ. Это какъ-бы *частный сонъ*, простирающійся только на извѣстные предметы (comme un sommeil particulier à l'egard de cet objet-là); этотъ сонъ станетъ общимъ, какъ скоро наше вниманіе прекратится въ отношеніи ко всѣмъ предметамъ вообще. Даже одно изъ средствъ заснуть состоитъ въ томъ, что для ослабленія своего вниманія, его стараются раздробить.» (*)

ПРИВЫЧКА.

Между тѣмъ какъ изъ сознательныхъ представленій проясненнаго духа слѣдуетъ разумный взглядъ, въ которомъ бываютъ согласны между собою всѣ люди, безсознательныя представленія темной души сообщаютъ недѣлимому ту печать своеобразности, которою каждый единичный человѣкъ отличается отъ всѣхъ другихъ. *Они индивидуализируютъ человѣка:* они составляютъ въ его душевной жизни принципъ индивидуаціи. Каждое малое представленіе оставляетъ въ нашемъ бытіи легкій слѣдъ по себѣ; этотъ слѣдъ *неистребимъ* и продолжаетъ дѣйствовать по закону естественной причинности, такъ что его вліяніе никогда уже не

(*) Nouv. Ess. кн. II. гл. 1. стр. 225.

исчезаетъ съ поприща нашей жизни. И такъ какъ представляющая сила дѣйствуетъ непрерывно, то дѣйствіе идетъ за дѣйствіемъ въ сплошной связи и изъ этихъ безконечно многихъ малыхъ впечатлѣній постепенно происходитъ живое общее выраженіе нѣкоторой единственной въ своемъ родѣ индивидуальности. Малыя представленія суть зиждительныя, пластическія, душевныя силы, мало по малу образующія нашу своеобразную жизненную форму; каждое изъ нихъ придаетъ этой формѣ свою особую деталь. И весь этотъ процессъ развивающейся своеобразности души совершается въ беззвучной тишинѣ, какъ-бы за спиною бодрствующаго, *самосознательнаго* духа. Прежде чѣмъ мы мыслимъ съ сознаніемъ, желаемъ съ намѣреніемъ, мы находимъ самихъ себя опредѣленною, уже развитою индивидуальностью, въ которой направленія духа существуютъ въ зачаткѣ и предобразованіи. Эта идивидуальность образуетъ источникъ, изъ котораго умъ почерпаетъ свои познанія, воля свои намѣренія; она составляетъ матеріалъ, возводимый умомъ и волею въ потенцію сознанія. То, что наростаетъ въ нашей душѣ безъ ясныхъ понятій, безъ сознательныхъ намѣреній, то дѣлается невольно. Поэтому изъ дѣятельности малыхъ представленій происходитъ всецѣло наша *непроизвольная жизнь*, на которой основываются всѣ наши непроизвольныя дѣйствія и непроизвольныя состоянія. Непроизвольное состояніе жизни есть *естественное расположеніе* и *привычка*, прирожденныя и прижитыя отправленія. Первое—естественное расположеніе—составляетъ нашу первую природу, второе—привычка—есть наша вторая природа (altera natura). Въ самомъ дѣлѣ въ чемъ состоитъ *привычка*, которая объемлетъ собою большую часть человѣческой жизни? Очевидно въ томъ, что извѣстныя впечатлѣнія, извѣстныя дѣйствія были повторяемы нами столь часто, что мы уже перестали присутствовать въ нихъ своимъ сознаніемъ, что представленія ихъ вслѣдствіе постояннаго повторенія *умаляются* до той степени, когда они уже перестаютъ замѣчаться. Привычныя впечатлѣнія, привычныя дѣйствія суть впечатлѣнія и дѣйствія, которыя перешли въ нашу природу и присущи душѣ какъ всегдашнія состоянія и способности. Привыкнуть къ чему-нибудь значитъ:

сознательное представленіе вещи или дѣйствія превратить (вслѣдствіе повторенія) въ безсознательное, малое представленіе. Кто еще *учится* читать, для того каждая отдѣльная буква есть сознательное, большое представленіе, требующее для себя полнаго вниманія учащагося. А кто уже *умѣетъ* читать, для того единичныя буквы уже стали малыми представленіями, столь малыми, что онъ уже не обращаетъ на нихъ вниманія, или по крайней мѣрѣ не имѣетъ нужды обращать на нихъ вниманіе. Такимъ образомъ умѣть читать есть *привычка* или *искусство*, исполняемое механически, такъ какъ многія единичныя представленія, которыя сюда входятъ, дошли до столь малой напряженности, что принадлежатъ только безсознательной душѣ. И такимъ образомъ объясняются *всѣ наши привычки* и вообще всякое обычное состояніе жизни. Человѣческая жизнь будетъ объяснена только въ малѣйшей своей части, если не будетъ объяснена привычка, если она не будетъ выведена изъ природы души. Сила привычки основывается только на силѣ безсознательныхъ или малыхъ представленій. Въ открытіи и плодовитомъ примѣненіи этого понятія состоитъ преимущественное значеніе лейбницевской психологіи. На малыхъ представленіяхъ основывается безсознательная, непроизвольная душевная жизнь во всѣхъ ея явленіяхъ; изъ нихъ развивается сознательная дѣятельность духа. Въ прирожденныхъ идеяхъ, которыя первоначально суть малыя (безсознательныя) представленія, заключаются логическія условія познанія и инстинкты нравственныхъ направленій воли. Всѣ ясныя представленія были сперва темными. Сознаніе не производитъ совершенно новыхъ идей, а только проникаетъ и озаряетъ идеи уже данныя въ душѣ. Точно такъ же воля не порождаетъ чисто изъ себя планъ и намѣреніе своихъ дѣйствій, но постоянно только держится за выдающійся, берущій перевѣсъ инстинктъ. Ясное намѣреніе воли во всякомъ случаѣ есть наиболѣе напряженное, развитое и потому вступившее въ сознаніе стремленіе. А такъ какъ каждое стремленіе или инстинктъ составляетъ непроизвольный актъ души, то въ человѣческой волѣ *нѣтъ чистаго произвола, въ человѣческой душѣ нѣтъ чистаго самоопредѣленія, слѣдовательно нѣтъ такой свободы, которая бы состояла въ чистомъ произволѣ.* Итакъ, изъ природы человѣческой души и прямѣе изъ малыхъ представленій—слѣдуетъ своеобразное, ограниченное понятіе свободы, лежащее въ основаніи лейбницевской этики. Мы увидимъ, что это понятіе свободы, какъ прежде лейбницевская теорія познанія, составляетъ средину и переходъ между Спинозою и Кантомъ, между догматическою и практическою, между чисто-натуралистическою и чисто-моралистическою философіею. «Всѣ впечатлѣнія,—говоритъ Лейбницъ въ *новыхъ опытахъ*, — производятъ свои дѣйствія, но не всѣ дѣйствія постоянно замѣчаются; если я обращаюсь скорѣе въ одну сторону, чѣмъ въ другую, то это происходитъ часто вслѣдствіе сцѣпленія малыхъ впечатлѣній (par un enchainement de petites impressions), которыхъ я не сознаю и которыя располагаютъ меня къ одному движенію болѣе, чѣмъ къ другому. *Всѣ наши непроизвольныя дѣйствія суть результатъ совокупнаго вліянія малыхъ представленій, и отсюда же происходятъ наши привычки и страсти, принимающія столь большое участіе въ нашихъ планахъ;* потому что всѣ эти привычныя состоянія происходятъ постепенно, слѣдовательно безъ малыхъ представленій никакъ невозможно было бы дойти до такихъ замѣтныхъ настроеній. Я уже говорилъ, что кто отрицаетъ эти вліянія въ морали, тотъ поступаетъ какъ идіоты, которые отрицаютъ въ физикѣ незамѣтныя частицы: и между моралистами есть подобные идіоты, которые *говорятъ о свободѣ и упускаютъ изъ виду дѣятельность малыхъ представленій,* всегда опредѣляющихъ направленіе нашихъ склонностей въ одну или въ другую сторону. Поэтому такіе люди воображаютъ, что въ моральныхъ дѣйствіяхъ существуетъ полное безразличіе, въ родѣ того, какъ у Буриданова осла, который стоитъ между двумя лугами. Впослѣдствіи мы поговоримъ объ этомъ болѣе. Пока я утверждаю: *что малыя представленія располагаютъ волю, не принуждая ея* (Ces impressions font pencher sans necessiter).» (*)

(*) Nouv. Essais. кн. II. гл. 1 стр. 225.

ТРИНАДЦАТАЯ ГЛАВА.

РАЗВИТІЕ ТЕОРЕТИЧЕСКАГО ДУХА:

ЭСТЕТИКА И ЛОГИКА.

I. *Темное* представленіе гармоніи или *чувство красоты.* II. *Ясное* представленіе гармоніи или *познаніе истины.* 1) истины раціональныя и опытныя. 2) законъ *тожества,* какъ принципъ раціональныхъ истинъ. 3) законъ *достаточнаго основанія,* какъ принципъ опытныхъ истинъ.

Что справедливо относительно *всѣхъ* представленій въ нашей душѣ, т. е. что они постепенно развиваются, проясняются и отъ совершенной безсознательности переходятъ къ ясному взгляду черезъ состояніе *темнаго сознанія,*—то справедливо, понятно, и относительно высочайшихъ представленій. Въ ходѣ развитія человѣческой души и они должны явиться въ магическомъ полусвѣтѣ этого темнаго сознанія, занимающаго средину между лишеннымъ сознанія усыпленіемъ чувствъ и яснымъ созерцаніемъ ума. Высшія представленія относятся къ высшему обнаруженію вещей, къ ихъ формѣ, порядку, гармоніи. Если представленіе формы и гармоніи совершенно развито и прояснено, то оно образуетъ систему *науки* и *философію.* Если же понятіе формы еще вовсе не являлось въ нашей душѣ, еще не вступило на горизонтъ сознанія, то мы живемъ еще въ состояніи грубыхъ желаній и обыкновеннаго чувственнаго наслажденія. Между этимъ еще совершенно зачаточнымъ состояніемъ и между первымъ совершенно развитымъ, существуетъ свѣтлотемная переходная точка, нѣкоторое clairobscur, въ которомъ духу доступно воспріятіе чи-

стыхъ формъ. Здѣсь образуется въ человѣческой душѣ темное впечатлѣніе гармоническаго порядка, *чувство формы,* которое столько же должно быть отличаемо отъ чисто чувственнаго представленія, какъ и отъ чисто логическаго: ибо чувственное представленіе ограничивается тѣлеснымъ впечатлѣніемъ, логическое требуетъ яснаго опредѣленія предмета. Между тѣмъ существуетъ *созерцаніе формы* и *наслажденіе формою* вещей, до котораго никогда не возвышается чувственное впечатлѣніе и которое не можетъ быть разрѣшено логическимъ анализомъ въ обыкновенную ясность. Именно логическій анализъ разрѣшаетъ представленіе предмета въ *рядъ частныхъ представленій* и потому не достигаетъ до наслажденія и до цѣлостнаго созерцанія его формы. Это созерцаніе формы есть *эстетическое представленіе;* это наслажденіе формою есть *эстетическое удовольствіе* или *наслажденіе искусствомъ.*

I. *Темное представленіе гармоніи или чувство красоты.*

«Математика, говоритъ Лейбницъ, восхищаетъ насъ, хотя ея красота состоитъ только въ гармоническихъ отношеніяхъ чиселъ, а наслажденіе ею въ безсознательномъ, непроизвольномъ счисленіи. И къ тому же роду относятся наслажденія, которыя глазъ находитъ въ созерцаніи гармоническихъ пропорцій тѣла (dans les proportions).» (*) Мы были бы несправедливы къ духу лейбницевской философіи, еслибы захотѣли понимать эти замѣчанія только съ недостаточной ихъ стороны, съ той стороны, по которой *эстетическое представленіе* является у Лейбница *безсознательною, темною математикою.* Если темное представленіе математической гармоніи и формы есть представленіе *эстетическое,* то очевидно то же самое должно имѣть мѣсто относительно темнаго представленія или чувства *всякой* гармоніи, *всякой* формы. А Лейбницъ очень далекъ отъ того, чтобы объяснять гармонію и порядокъ вещей только математически. Слѣдовательно эстетическое представленіе есть нѣчто болѣе, чѣмъ темная математика и значеніе вышеприведенныхъ положеній долж-

---

(*) Principes de la nature et de la grace. Nr. 17. стр. 718.

но быть расширено на все царство формъ въ природѣ и искусствѣ.

И дѣйствительно, въ силу своихъ принциповъ лейбницевская философія проникаетъ въ элементы, которыхъ соединеніе находится въ каждомъ эстетическомъ представленіи и понимаетъ ихъ сочетаніе, ихъ естественный синтезъ. Поэтому она необходимо должна открыть въ человѣческой душѣ эстетическое представленіе, *чувство красоты*, и хотя она касается этого открытія только мимоходомъ, указываетъ на его только немногими словами, но эти указанія принадлежатъ къ самымъ плодовитымъ ея идеямъ. Съ одной стороны, она признаетъ въ вещахъ и въ міровомъ порядкѣ образующую, цѣлесообразную силу и *гармоническій* порядокъ, представленіе котораго присуще каждому существу и доходитъ въ человѣческой душѣ до раціональнаго взгляда на міръ. Съ другой стороны, она признаетъ въ человѣческой душѣ развитіе представляющей силы и въ этомъ развитіи моментъ *темнаго, чувствующаго представленія.* Слѣдовательно здѣсь должно имѣть мѣсто темное воспріятіе, чувство формы и гармоническаго порядка, и это чувство и есть *эстетическое представленіе.* Оно сочетаетъ въ одномъ актѣ объективную форму съ субъективнымъ ощущеніемъ. Это сочетаніе есть *естественный синтезъ,* потому что представленіе формы, развиваясь, необходимо проходитъ черезъ темную, чувствующую душевную жизнь. *Эстетическое* есть ощущаемая форма. *Прекрасное* есть ощущаемая (чувствуемая, темно воспринимаемая) гармонія, а *безобразное* есть ощущаемый недостатокъ въ формѣ, чувствуемая *дисгармонія.* Это понятіе о красотѣ, основанія которому ясно положены въ лейбницевской философіи, составляетъ *зародышъ* позднѣйшей эстетики. Такимъ образомъ начало и первое основаніе для науки объ изящномъ находится уже у Лейбница, и потому нельзя утверждать безъ всякихъ околичностей, что новую эстетику основалъ вольфіанецъ Баумгартенъ. Извѣстно, что Баумгартенъ опредѣлялъ прекрасное какъ *чувственное совершенство.* Это понятіе выражаетъ то же самое, что лейбницевское опредѣленіе *темно познаваемой гармоніи;* ибо темное представленіе имѣетъ сродство съ чувственнымъ воспріятіемъ,

а гармонія есть законченная или совершенная форма. Слѣдовательно чувствуемая (темно воспринимаемая) гармонія есть чувственное совершенство. Намъ кажется только, что лейбницевское понятіе по глубинѣ и богатству превосходитъ баумгартеновское опредѣленіе. Гармонія выражаетъ нѣчто болѣе, чѣмъ отвлеченное понятіе совершенства; темное представленіе выражаетъ нѣчто болѣе, чѣмъ чувственная способность воспріятія. Понятіе гармоніи указываетъ на *форму*, составляющую въ каждомъ эстетическомъ представленіи объективный элементъ (явленіе). Темное воспріятіе обозначаетъ настроеніе духа, душевное состояніе, въ которомъ имѣетъ мѣсто эстетическое представленіе. Эстетическое настроеніе духа есть великая тайна прекраснаго, и Лейбницъ, въ понятіи темнаго представленія, подходитъ къ этой тайнѣ гораздо ближе, чѣмъ Баумгартенъ въ понятіи чувственнаго воспріятія. Чтобы получить эстетическое представленіе Баумгартенъ сочетаетъ низшую познавательную способность съ метафизическимъ объектомъ, Лейбницъ же настроеніе души съ понятіемъ формы. У перваго противоположности физическаго и метафизическаго, чувственнаго и сверхчувственнаго только сближены между собою; у втораго они дѣйствительно синтетически примирены. Однимъ словомъ лейбницевская формула касается не одного понятія, но вмѣстѣ и *поэзіи* прекраснаго, такъ какъ она представляетъ или по крайней мѣрѣ указываетъ его психологическій факторъ, ту душевную силу, которая дѣйствуетъ въ прекрасномъ. Каждое настоящее стихотвореніе, говоритъ гдѣ-то Гёте, должно быть *темнымъ.* Онъ разумѣлъ здѣсь таинственную творческую силу, необоримое очарованіе, присущее каждому истинно-поэтическому творенію, каждому истинно поэтическому представленію. На это же *темное, сокровенное,* я хочу сказать — *ирраціональное* въ эстетическомъ настроеніи духа, указываютъ и лейбницевскія положенія. Они имѣютъ въ виду явное намѣреніе — объяснить эстетическое представленіе *психологически* и въ этомъ отношеніи гораздо болѣе, чѣмъ опредѣленія Баумгартена, составляютъ исходную точку для понятій объ изящномъ въ періодѣ просвѣщенія. Такое психологическое объясненіе прекраснаго склоняется къ критическому объясненію, и

нужно только подробного раскрыть его для того, чтобы показать, что Лейбницъ и въ эстетикѣ есть явный предшественникъ Канта, истинный посредникъ между догматическою философіею, у которой нѣтъ эстетики, и критическою, которая даетъ ей новыя основанія. Въ самомъ дѣлѣ, если эстетическое, какъ выражается Лейбницъ, есть *темное* воспріятіе, то оно есть *настроеніе духа*; и притомъ, какъ воспріятіе *гармоніи*, оно есть такое настроеніе духа, въ которомъ дѣйствуетъ и присутствуетъ только одно представленіе гармоніи. Слѣдовательно, эстетическое и по Лейбницу состоитъ въ гармоническомъ настроеніи духа, въ *чувствѣ удовольствія или неудовольствія*, а такъ какъ настроенія или чувства ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть выражены понятіями, то Лейбницъ, такъ же какъ Кантъ, долженъ бы былъ сказать о прекрасномъ, что *оно нравится безъ понятій*. Но между тѣмъ и другимъ есть различіе въ *показателяхъ отношенія* между эстетическимъ и логическимъ познаніемъ, или между прекраснымъ и истиннымъ. Въ томъ и въ другомъ случаѣ эстетическое состоитъ въ *ощущаемой цѣлесообразности или гармоніи*; но у Канта это чувство составляетъ независимое въ своихъ границахъ настроеніе духа, которое никакъ не можетъ быть обнято и разрѣшено умомъ и логическими понятіями; между тѣмъ какъ у Лейбница эстетическое представленіе должно имѣть значеніе преддверія логическаго представленія, такъ точно, какъ темное представленіе есть преддверіе яснаго. То, что составляетъ темное въ эстетическомъ, по Канту *никакъ* не можетъ быть разъяснено, а можетъ быть только чувствуемо, по Лейбницу же представляетъ *еще не* разъясненное понятіе, которое однако же допускаетъ разъясненіе. Въ первомъ случаѣ эстетическое есть *чистое чувство*; во второмъ это чувство есть еще не совершенно развитое и сознательное *представленіе*, еще не совершенно доконченное и ясное понятіе. Различіе между чувствомъ и умомъ у Канта *динамическое*, т. е. *мыслитъ* законы явленій одна *душевная сила*, *чувствуетъ* формы явленій другая (логическій и эстетическій разсудокъ суть различныя способности души); у Лейбница же напротивъ это различіе только *степенное*, одна и та же *единая* сила души постоянно представляетъ, постоянно

мыслитъ и степень за степенью отъ безсознательнаго состоянія переходитъ черезъ темное сознаніе и эстетическое представленіе къ ясному познанію. (*)

II. *Ясное представленіе гармоніи или познаніе истины.*

Пусть доказано, что возможность познанія предполагаетъ въ насъ извѣстныя первоначальныя или *прирожденныя* идеи: въ *чемъ* состоятъ эти прирожденныя идеи? Всякое познаніе есть нѣкоторое положеніе или сужденіе, придающее нѣкоторой вещи извѣстный предикатъ. Въ дѣйствительномъ познавательномъ сужденіи этотъ предикатъ долженъ составлять необходимое и существенное опредѣленіе, принадлежащее объективной природѣ самой вещи. Если этотъ предикатъ справедливъ не только объ той или другой вещи, но обо *всѣхъ* вещахъ, то наше познаніе есть всеобщее познаніе. Всеобщія и необходимыя познанія суть *истины*, и здѣсь ясно отличаются два класса истинъ, на основаніи объема вещей, къ которымъ они относятся.

1) раціональныя и опытныя истины.

Если истина обнимаетъ собою только *возможныя* или мыслимыя вещи, то она есть *чистая истина ума*; если же она относится только къ *дѣйствительнымъ*, къ даннымъ въ природѣ вещамъ, то она есть *истина природы или опыта*, потому что естественное или дѣйствительное существованіе вещей прежде

(*) Лейбницевское объясненіе эстетическаго представленія всего вѣрнѣе изложено въ *Мендельсоновыхъ письмахъ объ ощущеніяхъ*, которыя всего ближе примыкаютъ къ *Баумгартеновой эстетикѣ*. Мендельсонъ открываетъ эстетическое удовольствіе въ срединѣ между совершенно темнымъ и совершенно яснымъ представленіемъ: въ чувствѣ формы, которое уничтожается, какъ скоро предметъ будетъ точнѣе анализированъ и уясненъ. Поэтому онъ въ *противоположность* Баумгартену требуетъ различенія *красоты* отъ *совершенства*. Совершенство вещей состоитъ въ разумной, внутренней связи частей, т. е. въ *закономѣрности*, красота въ пріятномъ, внѣшнемъ сочетаніи, т. е. *въ формѣ*. Первое есть *согласіе*, вторая *единство многообразнаго* (Mendelssohns sämmtl. Werke. т. II. письмо 1—6).

*

всего является намъ *данною* опыта. Слѣдовательно всѣ наши познанія состоятъ или въ *истинахъ разума*, или въ *истинахъ опыта* (*). Истины разума основываются на принципѣ возможности (мыслимости); истины опыта на принципѣ дѣйствительности (фактичности). Подъ принципомъ возможности мы разумѣемъ условіе, безъ котораго ничто не можетъ существовать или быть мыслимо. Что̀ соотвѣтствуетъ этому условію, то возможно; что ему противорѣчитъ, то совершенно невозможно; подъ принципомъ дѣйствительности мы разумѣемъ условіе, при которомъ вещи фактически существуютъ. Высшая истина разума опредѣляетъ предикатъ всѣхъ мыслимыхъ объектовъ; высшая опытная истина опредѣляетъ предикатъ всѣхъ дѣйствительныхъ (данныхъ въ царствѣ природы и опыта) вещей. Эти высшія положенія, могутъ быть названы *основоположеніями* или *аксіомами*. На первой аксіомѣ основываются чистыя раціональныя науки, на второй—опытныя науки. Въ чемъ же состоятъ эти двѣ аксіомы? Или—что̀ то же—въ чемъ состоятъ предикаты, которые необходимо прилагаются всѣмъ мыслимымъ и дѣйствительнымъ вещамъ безъ исключенія? Общіе предикаты суть *категоріи*, которыя дѣлаютъ возможными познаніе и опытъ и потому предшествуютъ тому и другому, слѣдовательно даны нашему духу a priori или *прирождены*.

Но уже прежде мы изложили аксіому, по которой нѣтъ ничего прирожденнаго нашему духу, кромѣ *его самого*. Самъ же духъ есть не tabula rasa, а субстанція, одаренная силою, обладающая извѣстными вѣчными свойствами. Что̀ дано въ немъ, то очевидно мы должны также и представлять вмѣстѣ съ нимъ. Въ представленіи нашей самости непосредственно заключается представленіе тѣхъ вѣчныхъ свойствъ или аттрибутовъ, которыя справедливы относительно каждой духовной субстанціи и всего, что аналогично такой субстанціи. Слѣдовательно, первоначальное представленіе нашей самости необходимо и непосредственно заключаетъ въ себѣ общія понятія или категоріи. Въ нихъ состоятъ

(*) Il y a aussi deux sortes de *verités*, celles de *raisonnement* et celles de *fait*. Monad. Nr. 33. стр. 707.

прирожденныя идеи, составляющія, въ формѣ сужденій, аксіомы всѣхъ нашихъ познаній. Такъ что, когда наше самопредставленіе достигаетъ до рефлексіи и ясности, то вмѣстѣ проясняются и эти первоначальныя идеи и изъ темныхъ понятій становятся сознательными принципами. «Такимъ образомъ душа заключаетъ въ себѣ *бытіе*, *субстанцію*, *единство*, *тожество*, *силу* или *причинность*, *представленіе*, *мышленіе* и множество другихъ понятій, которыхъ мы никогда не могли бы пріобрѣсти посредствомъ чувства.» (*)

Эти категоріи могутъ быть сведены къ двумъ фундаментальнымъ опредѣленіямъ. Какъ у Спинозы мышленіе и протяженіе составляютъ два аттрибута каждаго существа, такъ у Лейбница *дѣятельная* и *страдательная* сила (форма и матерія) составляютъ аттрибуты каждой дѣйствительной субстанціи. По своей дѣятельной силѣ каждое существо есть вѣчная, сама себѣ равная единица, неразрушимая, тожественная сама себѣ индивидуальность. По своей страдательной силѣ оно есть ограниченная вещь между другими, точно такъ же ограниченными вещами. Вслѣдствіе дѣятельной силы каждое существо согласуется само съ собою; вслѣдствіе страдательной оно согласуется съ *другими вещами внѣ его*, или—что̀ то же оно—образуетъ твердо укрѣпленный членъ въ связи цѣлаго. Въ томъ, что нѣчто согласуется само съ собою, состоитъ его идеальное (возможное, мыслимое) существованіе; въ томъ, что оно согласуется съ вещами внѣ его находящимися, т. е. съ фактами природы, состоитъ его *реальное* (дѣйствительное, обусловленное) существованіе. Всякое идеальное (мыслимое) бытіе подчинено логическимъ условіямъ; всякое реальное (фактическое) — физическимъ. Но относительно всѣхъ объектовъ познанія справедливо, что они или дѣйствительны, или *могутъ* быть дѣйствительны, что они или только *возможны*, или же вмѣстѣ и дѣйствительны. Есть предикатъ, который необходимо принадлежитъ всѣмъ возможнымъ вещамъ безъ исключенія, и есть такой, который необходимо принадлежитъ всѣмъ дѣйствительнымъ безъ исключенія. Слѣ-

(*) Nouv. Essais. кн. II. гл. 1 стр. 223.

довательно, такъ какъ эти два предиката обнимаютъ все царство познаваемаго, то они дѣлаютъ возможнымъ познаніе и образуютъ его верховныя основоположенія. Обо всѣхъ возможныхъ вещахъ справедливо, что они согласуются сами съ собою: *предикатъ и законъ тожества*. Обо всѣхъ действительныхъ вещахъ справедливо, что онѣ согласуются съ условіями природы, и изъ нихъ должны быть объясняемы: *предикатъ и законъ причинности*. Такимъ образомъ эти два закона суть аксіомы всякаго нашего познанія. Принципъ тожества составляетъ верховную истину разума, повторяющуюся во всѣхъ сужденіяхъ, какъ-бы формулу чистыхъ раціональныхъ познаній. Принципъ причинности составляетъ основаніе всѣхъ истинъ опыта. Первый есть *высшее метафизическое основоположеніе*, второй *высшее физическое*. И эти аксіомы относятся одна къ другой точно такъ, какъ метафизика къ физикѣ. Не все, что кажется возможнымъ въ метафизическомъ смыслѣ, бываетъ дѣйствительно въ физическомъ; но наоборотъ все, что ни существуетъ въ natura rerum, должно быть метафизически возможно. Не все логически мыслимое есть объектъ опыта, но каждый объектъ опыта непремѣнно также мыслимъ логически. Слѣдовательно законъ тожества справедливъ о всѣхъ вещахъ безъ исключенія; законъ причинности справедливъ безъ исключенія только о фактахъ дѣйствительности. Изъ перваго проистекаетъ всякое *формальное* познаніе, изъ втораго всякое *реальное*. Формальное познаніе состоитъ въ томъ, что понятія вещей *разъясняются* и приводятся къ отчетливости, реальное познаніе въ томъ, что факты вещей *обосновываются* и выводятся изъ ихъ естественныхъ условій (т. е. изъ фактической связи съ другими).

2) законъ *тожества*, какъ принципъ раціональныхъ истинъ.

Первая аксіома говоритъ: каждая вещь должна согласоваться сама съ собою, *она равна только себѣ самой*. Въ такой формѣ эта аксіома составляетъ *законъ тожества*. Отсюда непосредственно слѣдуетъ, что никакая вещь не можетъ противорѣчить себѣ самой, что никакой вещи не могутъ принадлежать признаки, взаимно уничтожающіе другъ друга. А равно *А*. Невозможно, чтобы А вмѣстѣ могло быть и *не А*. Въ такой формѣ эта аксіома составляетъ *законъ противорѣчія* (principe de la contradiction), который очевидно есть только отрицательная тавтологія закона тожества. Наконецъ если каждая вещь только равна себѣ самой, то она должна быть различна отъ всѣхъ прочихъ, а слѣдовательно и можетъ быть отъ нихъ отличена. На свѣтѣ нѣтъ двухъ равныхъ (неотличимыхъ) вещей. Въ такой формѣ законъ тожества составляетъ *законъ различенія* (principium indiscernibilium).

Если законъ тожества, какъ это обыкновенно дѣлается, выражается формулою А=А, то онъ кажется пустымъ повтореніемъ, и непонятно, какъ такая безсодержательная тавтологія могла быть возведена Лейбницемъ въ верховный законъ мышленія, а послѣдующими философами, Вольфомъ, Реймарусомъ и другими — поставлена во главѣ онтологіи и логики. Въ самомъ дѣлѣ ученіе о мышленіи, которое они развивали подъ именемъ формальной логики, у нихъ прямо вытекаетъ, или по крайней мѣрѣ должно было выводиться только изъ этой аксіомы. Такое плодовитое значеніе ея вполнѣ объясняется, если этотъ законъ будетъ понятъ *правильно*. Смыслъ его тотъ, что каждая вещь, будучи равна себѣ самой, равняется также *всѣмъ* признакамъ, ей принадлежащимъ; что слѣдовательно всѣ тѣ сужденія сами по себѣ истинны и ясны, которыхъ предикатъ заключается въ сущности субъекта. Если мы опредѣляемъ какую-нибудь вещь ея свойствами, какое-нибудь понятіе его признаками, то такіе предикаты не составляютъ одного только лишняго повторенія субъекта, но дѣйствительно *излагаютъ* его и *разъясняютъ*. Если поэтому аксіома тожества говоритъ, что каждая вещь равна самой себѣ, то въ этомъ содержится дальнѣйшая задача—показать равенство вещи ея признакамъ. Всѣ сужденія, излагающія это *равенство*, мыслятъ по закону тожества. Такъ какъ предикатъ здѣсь всегда содержится въ сущности субъекта, и слѣдовательно есть одно и то же съ субъектомъ, то мы и называемъ такія сужденія *тожественными*. Такъ какъ предикатъ здѣсь всегда почерпается изъ сущности субъекта, и потому эта сущность должна быть разложена и какъ-бы разрѣшена на свои части,

то мы называемъ тожественныя сужденія *аналитическими*. Итакъ, всѣ тожественныя или аналитическія сужденія основываются на законѣ тожества, и мы называемъ ихъ истинами разума, потому что они также ясны, какъ положеніе А=А. Всѣ чисто *логическія* и чисто математическія сужденія въ этомъ смыслѣ суть сужденія тожественныя или аналитическія: ибо чисто логическія сужденія состоятъ въ изъясненіи или анализѣ понятій, они *приравниваютъ* понятіе — его признакамъ. Математическія сужденія состоятъ въ изъясненіи или анализѣ величинъ: они *приравниваютъ* величину ея частямъ. Слѣдовательно съ этой точки зрѣнія законъ тожества или согласованія долженъ быть признанъ верховнымъ закономъ мышленія какъ для логики, такъ и для математики: ибо вопросъ—дѣйствительно ли логика и математика въ своихъ сужденіяхъ дѣйствуютъ только аналитически, можетъ быть изслѣдованъ не здѣсь, а только въ критической философіи.

Чтобы устранить отъ себя всякое недоразумѣніе, нужно дѣлать строгое различіе между методомъ науки и характеромъ ея сужденій. Сужденія математики Лейбницъ считаетъ *аналитическими*, методъ же математики *синтетическимъ*, такъ какъ онъ идетъ отъ общихъ положеній къ частнымъ. Наоборотъ опытныя сужденія считаются у него *синтетическими*, такъ какъ они судятъ о явленіяхъ природы посредствомъ причинности, т. е. связываютъ ихъ съ *другими* явленіями природы; методъ же опыта считается *аналитическимъ* (индуктивнымъ), такъ какъ онъ идетъ отъ частнаго къ общему.

Въ отношеніи къ Лейбницу мы обязаны защитить его верховный законъ мышленія противъ нападеній и недоразумѣній, которыя вошли въ обычай со времени Гегеля и основанной имъ логики. Говорятъ, что законъ противорѣчія допускаетъ только единственное сужденіе — А=А, и что, такъ какъ это сужденіе очевидно пусто и безсодержательно, то съ этимъ закономъ мышленія нельзя сдѣлать далѣе ни шагу. Это несправедливо. По закону тожества должно также быть: А=a, b, c, d, e.., т. е. А равно ряду всѣхъ своихъ признаковъ. Каждый членъ этого ряда означаетъ нѣкоторый предикатъ А, и такимъ образомъ эта

формула содержитъ цѣлый рядъ различныхъ сужденій, которыя всѣ управляются закономъ тожества. Притомъ нельзя въ духѣ Лейбница безусловно допускать, какъ это безъусловно утверждали, что законъ тожества не согласуется съ *процессомъ развитія* вещей. По крайней мѣрѣ Лейбницъ съ одинаковою энергіею утверждалъ и этотъ законъ и этотъ процессъ, и слѣдовательно необходимо понималъ законъ тожества въ такомъ смыслѣ, которому понятіе развитія не противорѣчитъ. Каждая вещь развиваетъ то, что въ ней заключается. Въ этой истинѣ Лейбницъ такъ убѣжденъ, что ставитъ ее въ средоточіе своей философіи. Но при этомъ каждая вещь развиваетъ *только* то, что въ ней заключается: она развиваетъ *только самую себя* и такимъ образомъ каждый процессъ развитія выполняетъ извѣстное аналитическое сужденіе, тожественное съ положеніемъ А=А. Слѣдовательно противорѣчіе, которое Лейбницъ въ своемъ законѣ мышленія признаетъ невозможнымъ, есть не естественное противорѣчіе, имѣющее мѣсто въ каждомъ развитіи, въ каждомъ движеніи, въ каждомъ возникновеніи, а противорѣчіе *противоестественное*, которое нигдѣ не встрѣчается. Каждая вещь можетъ быть и стать только тѣмъ, къ чему отъ природы получила зачатки; она никогда не можетъ быть или стать чѣмъ-нибудь такимъ, что противорѣчитъ ея сущности, ея первоначальной силѣ и естественному назначенію. Вотъ противорѣчіе, противъ котораго единственно направленъ лейбницевскій законъ тожества. Онъ отрицаетъ, выражаясь прежними понятіями, не *метаморфозу* вещей, а *метемпсихозу*, по которой одно недѣлимое можетъ переходить въ природу другаго.

3) Законъ достаточнаго основанія, какъ принципъ опытныхъ истинъ.

Тамъ, гдѣ дѣло идетъ не объ отвлеченностяхъ, какъ понятія логики и математики, а о дѣйствительныхъ вещахъ и фактахъ,— тамъ для познанія уже недостаточенъ законъ тожества. Явленія природы требуютъ не просто объясненія и опредѣленія; они нуждаются въ *основаніи* или въ выводѣ изъ другихъ явленій природы. Объяснить фактъ природы значитъ то же самое, что найти условія, при которыхъ онъ имѣетъ мѣсто. А такъ какъ каждое

явленіе природы обусловлено до безконечности, то окончательное его объясненіе требуетъ *послѣдняго достаточнаго основанія*. Физическое указаніе основаній идетъ отъ одной причины къ другой и слѣдовательно имѣетъ цѣлью *конечную причину*. Если первый законъ мышленія говоритъ обо всѣхъ возможныхъ вещахъ, что каждая вещь тожественна себѣ самой или равняется своимъ признакамъ,—то второй законъ говоритъ обо всѣхъ дѣйствительныхъ вещахъ, что каждая изъ нихъ имѣетъ свое основаніе, и притомъ свое послѣднее основаніе. Таковъ законъ *достаточнаго основанія* (principe de la raison suffisante, pr. rationis sufficientis). Въ чемъ состоитъ послѣднее, дѣйствительно достаточное основаніе? Очевидно, никакъ не въ единичномъ явленіи природы, которое само обусловлено, и указываетъ опять на другія явленія природы, какъ на основанія для своего объясненія; слѣдовательно послѣдняя причина вещей вообще можетъ быть найдена не въ царствѣ природы, а только внѣ ея, въ *сверхъестественной силѣ*, въ абсолютномъ существѣ. Вотъ точка, гдѣ теологія дополняетъ физику, и гдѣ понятіе о Богѣ завершаетъ естественную причинную связь какъ послѣдняя, окончательная причина. Итакъ, законъ достаточнаго основанія невольно указываетъ на понятіе о Богѣ и это понятіе врождено человѣческой душѣ вмѣстѣ съ этою аксіомою. Въ идеѣ причинности вообще необходимо заключается идея абсолютной причинности. Царство относительныхъ причинъ есть *природа*, абсолютная причина есть *Богъ*. Таковъ путь, которымъ лейбницевская философія достигаетъ до идеи о Богѣ: она выводитъ теологію изъ яснаго познанія природы, т. е. она доказываетъ бытіе Божіе изъ физическихъ основаній. На мѣсто онтологическаго аргумента она ставитъ космологическій. Между тѣмъ какъ у Декарта понятіе природы поддерживается и посредствуется понятіемъ Бога, у Лейбница наоборотъ физика и пневматика служатъ основаніемъ теологіи, и космологія завершается теологіею. Только такимъ образомъ должно разумѣть понятіе *естественной теологіи:* сущность Бога познается изъ природы и обнаруживается природою. (*)

(*) См. ниже, гл. XVIII. Доказательства бытія Божія.

Аксіома причинности недаромъ носитъ у Лейбница названіе *достаточнаго* основанія. Достаточное основаніе ищетъ *конечной причины* явленій, а эта причина есть непремѣнно *цѣлесообразная* причина. Поэтому ratio sufficiens означаетъ вмѣстѣ causa efficiens и causa finalis, и законъ, который сюда относится, составляетъ общую формулу для принципа причинности и принципа телеологіи (*). При этомъ мы должны строго сохранять *границы* между физикою и теологіею; въ противномъ случаѣ мы слишкомъ рано откроемъ схоластическому объясненію природы путь въ лейбницевскую философію. Въ самомъ дѣлѣ эта философія вовсе не думаетъ дать теологіи неслѣдующее ей господство надъ физикою. Causa finalis, составляющая въ высшей своей потенціи самое понятіе о Богѣ, не имѣетъ въ виду ни устранить ни сократить для точнаго естествовѣдѣнія *посредствующія причины*, объясненіе явленій посредствомъ causas efficientes: теологія не должна наносить ущербъ физикѣ, а должна только довершать ее; теологія только тогда вступаетъ въ свои права, когда всѣ средства физики для объясненія природы становятся *недостаточными*. Теологія начинается тамъ, гдѣ прекращается физика.

Если же на законѣ причинности основываются всѣ опытныя истины, то ка́къ относится этотъ принципъ всякаго опыта къ самому опыту? Матеріалъ всѣхъ нашихъ опытовъ состоитъ въ фактахъ природы и дѣйствительности. Но для того, чтобы изъ этого матеріала произошелъ дѣйствительный опытъ, дѣйствительная наука, факты должны быть обсужены и связаны между собою. Они связываются понятіемъ *причинности* и слѣдовательно это понятіе не образуется опытомъ, но скорѣе само образуетъ опытъ. Понятіе причинности есть принципъ, предшествующій всякому опыту и кореннымъ образомъ присущій нашему духу. Самый опытъ есть дѣятельность этого понятія и относится къ нему какъ *функція* къ *органу*. Во всѣхъ опытахъ, которые мы дѣлаемъ, мы мыслимъ по этому принципу, судимъ по этому закону. Посредствомъ принципа причинности мыслятся факты природы, совер-

(*) Сравн. выше гл. VI. стр. 144—155.

шаются опытныя сужденія, образуются опытныя истины. Если мы обозначимъ сумму этихъ фактовъ словомъ *природа*, сумму этихъ опытныхъ истинъ словомъ *естествовѣдѣніе:* то будетъ ясно, что по Лейбницу естествовѣдѣніе возможно только въ силу этой врожденной духу аксіомы причинности. Опыты дѣлаются и животными, посредствомъ чувственнаго воспріятія. Но животные опыты не становятся истинами и научными сужденіями, потому что въ нихъ чувственныя данныя связываются только привычкою и памятью, а не мыслятся по раціональному принципу причинности. Какъ у Канта естествовѣдѣніе или опытъ есть функція (продуктъ) первоначальности понятій разсудка (категорій), такъ у Лейбница опытное знаніе есть функція этой прирожденной идеи причинности. Такъ близко подходитъ Лейбницъ къ духу критической философіи. Вотъ его собственныя слова о принципахъ нашего познанія: «Наши заключенія основываются на двухъ великихъ основныхъ законахъ: на *законѣ противорѣчія*, въ силу котораго мы судимъ, что все то ложно, что противорѣчитъ самому себѣ, и все то истинно, что прямо отрицаетъ ложное, и на *законѣ достаточнаго основанія*, въ силу котораго мы судимъ, что никакой фактъ не можетъ быть истиннымъ или дѣйствительнымъ, никакое положеніе нельзя признать справедливымъ — безъ достаточнаго основанія, по которому это такъ, а не иначе; хотя бы впрочемъ эти основанія, какъ всего чаще случается, были намъ неизвѣстны. Такимъ образомъ существуетъ и два рода *истинъ:* истины *раціональныя* и *фактическія;* раціональныя *необходимы* и противоположное имъ невозможно; фактическія *случайны* (contingentes) и противоположное имъ возможно. Если истина необходима, то основаніе ея можно найти *посредствомъ анализа*, разрѣшая данныя истины и понятія въ истины болѣе простыя, до тѣхъ поръ пока дойдемъ до истинъ и понятій первоначальныхъ. Такъ математики сводятъ свои теоремы на *опредѣленія, аксіомы, постулаты.*»

«Но и для фактическихъ истинъ должно находиться достаточное основаніе въ послѣдовательномъ ряду вещей, наполняющихъ міроздание: тутъ разрѣшеніе на частныя основанія,

при безмѣрномъ разнообразіи вещей, при безконечномъ раздѣленіи тѣлъ, могло бы идти до безграничныхъ подробностей. Такъ напримѣръ безчисленное множество формъ и движеній настоящихъ и прошедшихъ необходимо входятъ въ *дѣйствующую причину* сочиненія, которое я теперь пишу, и точно также безконечное множество малыхъ склонностей и расположеній настоящихъ и прошедшихъ входятъ въ *намѣреніе* или *конечную причину* (cause finale) этого же самаго сочиненія. А такъ какъ всѣ эти подробности указываютъ опять на другія, предшествующія основанія и ведутъ все къ большимъ и большимъ частностямъ (потому что каждая изъ нихъ для своего обоснованія требуетъ такого же анализа), то мы нимало не приближаемся къ цѣли, и слѣдовательно достаточнаго или послѣдняго основанія нужно искать внѣ этого послѣдовательнаго ряда вещей, внѣ этихъ безконечныхъ подробностей случайныхъ явленій. Такимъ образомъ послѣднее основаніе должно состоять въ необходимомъ существѣ, въ которомъ смѣна вещей содержится эминентно, какъ въ своемъ источникѣ; это существо мы называемъ *Богомъ.*» (*)

Эти два закона: законъ тожества и законъ достаточнаго основанія суть основныя условія для познанія міроваго порядка, какъ его разумѣетъ лейбницевская философія. Сущность вещей есть монада. Монада имѣетъ единственное и множественное число; первое составляетъ *единство*, второе — безконечное *многообразіе* монадическихъ субстанцій. Въ законѣ тожества содержится монадическое единство вещей; въ законѣ достаточнаго основанія ихъ многообразіе и связь. Для того, чтобы познать міръ, который состоитъ изъ безчисленнаго множества субстанцій, необходимы два условія: нужно имѣть возможность понять сущность единичной субстанціи и связь всѣхъ субстанцій. Первое условіе исполняетъ principium identitatis, второе principium rationis sufficientis. Понятіе тожества составляетъ какъ бы прирожденный органъ, служащій для пониманія субстанціи, какъ *монады* (единство); понятіе причинности — органъ для по-

(*) Ср. Monadol. Nr. 31—38 (incl.) стр. 707, 708.

ниманія связи субстанцій, *отношенія между монадами* (гармоніи). Такимъ образомъ человѣческій духъ посредствомъ этихъ двухъ врожденныхъ ему идей возвышается до *яснаго познанія міровой гармоніи.*

ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ ГЛАВА.

РАЗВИТІЕ ПРАКТИЧЕСКАГО ДУХА: МОРАЛЬ.

I. *Детерминизмъ и индетерминизмъ.* внутреннее опредѣленіе воли или склонность. II. *Предетерминизмъ* и *фатализмъ.* внутреннее предопредѣленіе (præformatio) воли. III. *Генезисъ нравственной воли.* инстинкты и правила: 1) нравственное настроеніе, 2) практическое чувство или безпокойство, 3) перевѣшивающая склонность и выборъ. блаженство. просвѣщеніе. разумная воля или свобода. любовь къ людямъ и *гармонически-нравственная индивидуальность.*

Познаніе, какъ мы видѣли, есть представленіе сознательнаго духа; воля есть его *стремленіе.* Уже прежде показано, что представленіе и стремленіе необходимо связаны вмѣстѣ въ каждой субстанціи: потому что представленіе есть дѣятельная сила, которая въ каждомъ существѣ образуетъ живую форму, развиваетъ опредѣленную индивидуальность и потому въ непрерывномъ измѣненіи *прогрессивно стремится* отъ одного состоянія къ другому (*). Это стремленіе, которое живо какъ въ низшей, такъ и въ высшей монадѣ, мы называемъ *естественною самодѣятельностью* (spontaneitas) вещей, потому что оно происходитъ изъ внутренней, ко-

---

(*) Ср. выше гл. VIII, стр. 193.

реннымъ образомъ имъ принадлежащей силы. Но каждое стремленіе необходимо заключаетъ въ себѣ цѣль или представленіе, къ которому стремленіе направлено и, смотря по тому, темнѣе или яснѣе это представленіе (этотъ объектъ стремленія), самое стремленіе является на низшей или высшей степени бытія. Вездѣ оно опредѣляется *представленіемъ*, къ развитію и осуществленію котораго стремится. Если это представленіе есть безсознательная форма природы, то стремленіе есть слѣпая, типическая сила; если представленіе ощущается или темно-чувствуется, какъ въ животной и человѣческой *душѣ*, то опредѣляемое имъ стремленіе есть *инстинктъ*; если, наконецъ, это представленіе вѣдается или ясно познается, то руководимое имъ стремленіе мы называемъ *волею*. Слѣпая сила дѣйствуетъ по совершенно темному представленію, инстинктъ по смутному, воля по ясному. Какъ представленія ясное, смутное, темное относятся къ самой представляющей силѣ (perception), точно такъ же относятся воля, инстинктъ, типическое движеніе къ естественному стремленію (appetition). Представляющая сила есть основаніе, а указанныя степени представленія — его потенціи. Такимъ образомъ *инстинктъ* есть самобытное стремленіе въ потенціи души, а *воля* — самобытное стремленіе въ потенціи духа. То, что мы сейчасъ назвали потенціями, суть степени или стадіи развитія первоначальной силы. Ясное представленіе есть развитое (рефлектированное) темное; духъ есть развитая душа: *такимъ образомъ воля есть развитый (сознательный) инстинктъ*, и генезисъ воли тотъ же самый, какъ и генезисъ сознанія. Съ этой точки зрѣнія должна быть понимаема природа человѣческой воли и можетъ быть разрѣшенъ вопросъ о человѣческой свободѣ. Здѣсь имѣетъ силу аксіома: каждое стремленіе опредѣляется цѣлью или представленіемъ, къ которому оно стремится. Воля есть стремленіе, опредѣленное *сознательнымъ* представленіемъ. Это представленіе существовало въ ночномъ полушаріи души въ видѣ темнаго побужденія, прежде чѣмъ стало ощущаемо какъ *инстинктъ*; оно возбуждало душу, какъ инстинктъ, прежде чѣмъ выступило на свѣтъ сознанія, какъ *намѣреніе воли*.

I. *Детерминизмъ и индетерминизмъ.*

ВНУТРЕННЕЕ ОПРЕДѢЛЕНІЕ ВОЛИ ИЛИ СКЛОННОСТЬ.

Въ этомъ отношеніи мы должны признать, что *каждое направленіе воли есть направленіе опредѣляемое. Неопредѣляемой воли нѣтъ.* Воля была бы неопредѣляемою, еслибы она могла быть совершенно безусловною, ничѣмъ ненаправляемою или совершенно пустою, такъ чтобы для нея былъ совершенно свободенъ выборъ — принять то или другое направленіе, или же не принимать никакого направленія и пребывать въ состояніи, въ которомъ она *совершенно ничего* не желаетъ. Но какъ наша индивидуальность есть нѣчто вполнѣ опредѣленное, такъ и духъ, сознаніе и воля вполнѣ опредѣлены, потому что духъ есть ни что иное, какъ индивидуальность, развитая до яснаго представленія. Въ отношеніи къ душѣ было показано, что она постоянно представляетъ, постоянно мыслитъ, точно такъ, какъ сила постоянно дѣйствуетъ; само собою понятно, что она всегда представляетъ *что-нибудь*, мыслитъ *что-нибудь*, даже если вовсе не сознаетъ этого что-нибудь. То же самое должно сказать о волѣ. Мы желаемъ или стремимся *всегда*; мы всегда стремимся къ *чему-нибудь*, хотя бы это что-нибудь мы и неясно представляли. Какъ нѣтъ пустаго пространства въ тѣлахъ, нѣтъ пустаго промежутка въ міроздании, нѣтъ остановки въ представленіяхъ, такъ нѣтъ и никакого перерыва въ волѣ. Нравственная пустота, точно такъ же какъ и всякая другая, невозможна. Есть состоянія, въ которыхъ мы не заняты никакими опредѣленными предположеніями, никакими ясными намѣреніями воли; но мы постоянно находимся въ нѣкоторомъ *расположеніи воли*, въ нѣкоторомъ *инстинктивномъ стремленіи*, которое съ большимъ или меньшимъ напряженіемъ побуждаетъ, безпокоитъ душу и, возрастая въ своей силѣ, приводитъ ее къ сознательному направленію воли. Мы не можемъ сказать, что въ такихъ состояніяхъ мы *ничего* не хотимъ, но скорѣе должны выразиться такъ: *что мы не знаемъ, чего хотимъ*. Еслибы было состояніе, въ которомъ бы мы дѣйствительно ничего не представляли, ничего не желали, то нельзя было бы понять, какимъ образомъ

изъ такого состоянія могли бы снова произойти опредѣленное представленіе, опредѣленная воля, какимъ образомъ изъ *ничего* могло бы выйти *нѣчто*. Принимать пустую волю, признать ее даже на одно мгновеніе, —значило бы то же самое, что отрицать волю вообще. Если же законы природы человѣческой души не допускаютъ, чтобы когда-нибудь въ волѣ могла имѣть мѣсто пустота, то само собою слѣдуетъ, что *произволъ въ смыслѣ безусловной свободы выбора* не существуетъ; ибо такая свобода предполагаетъ, что мы могли бы также избрать и пустоту. Произволъ существуетъ только тамъ, гдѣ самую волю можно сдѣлать предметомъ желанія, гдѣ во власти самого существа — желать или не желать. Если же воля есть врожденное душѣ, неизмѣнно присущее ей стремленіе, которое совпадаетъ съ ея существомъ, то вопросъ можетъ быть только о томъ, *чего* мы желаемъ, а не о томъ, желаемъ *ли* вообще. Что мы желаемъ и всегда желаемъ чего-нибудь опредѣленнаго, — это совершенно необходимо, и въ этомъ смыслѣ нѣтъ никакого произвола, въ этомъ смыслѣ нѣтъ свободной воли (franc-arbitre). «Неправильно говорятъ, замѣчаетъ Лейбницъ, когда выражаются такъ, какъ будто мы можемъ желать самого желанія. *Мы желаемъ не желать, а желаемъ дѣйствовать,* и еслибы мы для желанія нуждались еще въ желаніи, то мы должны бы еще имѣть желаніе для того, чтобы желать желанія и такъ это шло бы до безконечности.» (*) Однимъ словомъ, тогда мы никакъ отъ желанія не дошли бы до воли.

Если же человѣческая воля всегда направлена къ опредѣленной цѣли (сознательно или безсознательно), всегда занята опредѣленнымъ стремленіемъ, то она ни въ какомъ случаѣ не бываетъ на *точкѣ безразличія* между противоположными направленіями, ни въ какомъ случаѣ не колеблется въ нравственномъ *равновѣсіи,* при которомъ существуетъ совершенно одинаковая склонность, совершенно одинаковое расположеніе въ раз-

(*) Nous ne voulons point vouloir, mais nous voulons faire, et si nous voulions vouloir, nous voudrions vouloir vouloir, et cela irait à l'infini. Nouv. Ess. II, гл. 21. стр. 255; Ср. Teod. I, 51. стр. 517.

ныя стороны. Ибо, еслибы для различныхъ дѣйствій имѣло мѣсто совершенно одинаковое расположеніе воли, то мы необходимо должны были бы желать многаго разомъ, а такъ какъ это невозможно, то мы были бы принуждены *вовсе ничего* не желать. Воля, одинаково склонная въ противоположныя стороны, осталась бы въ неподвижномъ покоѣ, какъ тѣло, которое равныя силы движутъ въ противоположныя стороны. Если не бываетъ пустой воли, безусловной свободы выбора, то нѣтъ и *одинаково-склонной* воли; абсолютное безразличіе, совершенное равновѣсіе психологически невозможны, потому что въ этихъ состояніяхъ воля приходила бы въ положеніе нравственной пустоты. «Что касается до свободы воли, говоритъ Лейбницъ, то здѣсь нужно остерегаться представленія, противорѣчащаго всѣмъ понятіямъ здраваго разсудка, именно предположенія *абсолютнаго безразличія* или *равновѣсія* (indifférence absolue ou d'équilibre), которое многіе принимаютъ за свободу, а я считаю *химерою.*» (*) Дѣйствительная воля никогда не находится въ такомъ нерѣшительномъ колебаніи, въ такомъ безхарактерномъ и безразличномъ среднемъ положеніи. Сказочному міру, а не дѣйствительной природѣ вещей принадлежитъ исторія Геркулеса, который на распутіи между добродѣтелью и порокомъ безусловно опредѣляетъ свой выборъ, или—если возьмемъ не столь возвышенный примѣръ—исторія *Буриданова* осла, умирающаго съ голоду между двумя лугами. Фантазія легко можетъ создать Геркулеса, который одинаково могъ бы выбрать и порокъ, и добродѣтель; она можетъ превратить героя въ абстрактнаго моралиста и открыть распутіе между добромъ и зломъ: фантазія, въ родѣ фантазіи Продика, можетъ баснословить такія вещи; но нравоученіе ея басни противорѣчитъ истинной природѣ человѣческой воли. Никогда человѣческая воля не бываетъ такъ неопредѣлена, что могла бы безъ склонности дѣлать выборъ между противоположными направленіями; никогда въ нашей душѣ добро и зло не раздѣляются одно отъ другаго такъ строго и чисто, что на одной сторонѣ находится чистая добродѣтель, на другой

(*) *Lettre* á Mr. *Coste* de la nécessité et de la contingence. стр. 448.

чистый порокъ, а между ними воля безъ рѣшенія на точкѣ безразличія. Распутіе басни и человѣкъ на этомъ распутіи суть ни что иное, какъ риторическія изобрѣтенія софиста. «Никогда не бываетъ, говоритъ Лейбницъ, такого безразличнаго равновѣсія (indifférence d'équilibre), въ которомъ все совершенно одинаково на обѣихъ сторонахъ, и нѣтъ перевѣшивающей склонности въ одну сторону. Всегда дѣйствуетъ разомъ безконечное множество большихъ и малыхъ движеній изнутри и снаружи, чего мы обыкновенно вовсе не замѣчаемъ, и я уже прежде говорилъ, что подобныя основанія опредѣляютъ наши дѣйствія, когда мы выходимъ изъ комнаты, и заставляютъ невольно двинуть впередъ одну ногу, а не другую. Это совершенно согласно съ философскою аксіомою, что никакая причина не можетъ дѣйствовать безъ расположенія къ дѣятельности; расположеніе же это именно состоитъ въ нѣкоторомъ *предопредѣленіи* (prédétermination), которое получается дѣйствующимъ началомъ извнѣ, или же къ которому это начало приготовлено своимъ собственнымъ прежнимъ состояніемъ. Поэтому и *Буриданов осель*, стоящій между двумя лугами и съ одинаковымъ напряженіемъ стремящійся въ одну и въ другую сторону, есть очевидно фикція, никогда не осуществляющаяся въ мірѣ и въ порядкѣ природы. Еслибы этотъ случай былъ возможенъ, то оселъ долженъ бы былъ добровольно умереть съ голоду. Между тѣмъ вопросъ въ сущности болѣе чѣмъ невозможенъ; такое чудо могло бы быть только нарочно произведено Богомъ: потому что міръ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть раздѣленъ на двѣ равныя половины плоскостью, которая проходила бы какъ разъ посрединѣ осла и пересѣкала бы его вдоль вертикально такъ, чтобы все на одной и на другой сторонѣ этой плоскости дѣленія имѣло одинаковое свойство и положеніе. Слѣдовательно внутри и внѣ осла будетъ достаточно вещей, побуждающихъ его болѣе въ одну сторону, чѣмъ въ другую, хотя бы мы этого вовсе не замѣчали. И если человѣкъ свободенъ, — чего не можетъ быть сказано о животномъ, — то и въ человѣкѣ, на томъ же самомъ основаніи, вполнѣ невозможенъ случай совершеннаго равновѣсія; проницательный умъ всегда могъ бы при-

вести основаніе, почему человѣкъ принимаетъ какое-нибудь опредѣленное направленіе; онъ указалъ бы на причину или на мотивъ, который именно привелъ человѣка къ этому выбору, хотя этотъ мотивъ часто бываетъ очень сложенъ и неразрѣшимъ для нашего разума: ибо сцѣпленіе дѣйствующихъ здѣсь причинъ простирается далеко» (*).

Итогъ всего этого изслѣдованія можно выразить положительнымъ предложеніемъ: *человѣческая воля постоянно вполнѣ опредѣлена*. Нѣтъ воли *пустой* и точно также нѣтъ воли *безосновной* (чисто случайной). Воля стремится и дѣйствуетъ постоянно; каждое стремленіе воли слѣдуетъ изъ склонности, каждая склонность изъ другой склонности. Въ этомъ отношеніи лейбницевская мораль рѣшительно признаетъ детерминизмъ и склоняется на сторону Спинозы противъ понятія безусловной свободы, котораго держится критическая философія. Въ чемъ же находится послѣднее основаніе настроенія воли? Чѣмъ опредѣляется воля? Если это основаніе есть внѣшняя, чуждая сила, то воля дѣйствуетъ подъ принужденіемъ слѣпой необходимости, устраняющей всякій слѣдъ свободы. Воля, опредѣляемая извнѣ, есть воля принуждаемая и слѣдовательно абсолютно-несвободная; въ ней нѣтъ вовсе никакого самоопредѣленія. Въ отношеніи къ природѣ человѣческой воли мы здѣсь находимся между крайностями детерминизма и индетерминизма. Крайняя сторона детерминизма утверждаетъ, что человѣческая воля во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ совершенно опредѣлена *извнѣ*; крайняя сторона индетерминизма признаетъ совершенное самоопредѣленіе въ смыслѣ безусловной свободы выбора. Первый столь же безусловно отрицаетъ свободу воли, какъ второй ее принимаетъ. Слѣдовательно эти двѣ системы морали составляютъ антиномію, такъ какъ относятся одна къ другой какъ тезисъ и антитезисъ. И мы находимъ, что эта антиномія воплощена исторически, съ одной стороны въ Спинозѣ, который представляетъ детерминизмъ въ крайнемъ смыслѣ, съ другой стороны въ Кантѣ, который въ такой же степени утверждаетъ индетерминизмъ, понятіе аб-

(*) Theodicée Part. 1. Nr. 46, 49. стр. 516, 517.

солютной нравственной свободы. Между тѣмъ и другимъ Лейбницъ занимаетъ гармоническую средину. Въ сравненіи съ Кантомъ Лейбницъ есть *детерминистъ*, какъ Спиноза; въ сравненіи съ Спинозою онъ есть *моралистъ*, который уже обращенъ мыслью къ восходу гуманистической философіи. Во всѣхъ рѣшительныхъ точкахъ мы встрѣчаемъ это *двойственное лицо* лейбницевской философіи, которое и смотритъ назадъ къ спинозизму и вмѣстѣ обращено впередъ къ критическимъ понятіямъ. Если у Спинозы мораль поглощена природою, а у Канта природа поглощена моралью, если у одного господство принадлежитъ механическимъ понятіямъ о природѣ, а у другаго моральнымъ понятіямъ о свободѣ, то Лейбницъ ищетъ согласованія тѣхъ и другихъ въ системѣ *естественной морали*. Какъ детерминизмъ, такъ и индетерминизмъ, проведенные до края, отрицаютъ природу воли; первый отнимаетъ у нея самобытность, второй опредѣленное направленіе. *Необходимость*, уничтожающая волю и самоопредѣленіе, *слѣпа* (nécessité brute); *произволъ*, вносящій въ волю пустоту и приводящій ее въ равновѣсіе,—*химериченъ*.

Если же человѣческая воля совершенно опредѣлена, не будучи однако принуждена или опредѣлена *извнѣ*, то остается возможнымъ еще только одно: что она опредѣлена *изнутри*. Ея опредѣленія суть *самоопредѣленія*, и такъ какъ самость имѣетъ *душеподобную* природу, то мы всего лучше можемъ сказать о человѣческой волѣ — что она *вполнѣ одушевлена*. Это понятіе совершенно согласуется съ принципомъ лейбницевской философіи и вытекаетъ непосредственно изъ сущности монады. Монада есть *микрокосмъ*, на который извнѣ ни что не вліяетъ, который осуществляется собственною силою и развиваетъ то, что лежитъ въ немъ первоначально. Эта внутренняя, неприкосновенная самодѣятельность есть наше «spontaneum», и въ этой врожденной силѣ, превосходно называемой Лейбницемъ «*vis insita, actiones immanentes producendi* vel quod idem est, *agendi immanenter*, заключается способность человѣческой свободы (libertas humana) (*). Что опредѣляетъ меня извнѣ — есть *при-*

(*) De ipsa natura etc. Nr. 10, стр. 157.

нужденіе или *насиліе*; что опредѣляетъ меня изнутри, — есть *склонность* или *расположеніе*. Человѣческая свобода состоитъ въ томъ, что не чуждая сила принуждаетъ нашу волю, но что ее руководитъ ея *собственная склонность*. Форма свободной воли у Лейбница есть *склонность*; основаніе склонности есть собственное настроеніе, извѣстнымъ образомъ опредѣленная индивидуальность. Мы желаемъ только того, къ чему мы склонны; мы склонны только къ тому, что происходитъ изъ нашей собственной души, какъ изъ неисчерпаемаго источника нашей жизни.

Въ противоположность Канту лейбницевская мораль утверждаетъ: человѣческая свобода состоитъ не въ произволѣ, а въ *склонности*. Въ противоположность Спинозѣ: основаніе нашихъ склонностей состоитъ только и *единственно въ насъ самихъ*, какъ въ извѣстнымъ образомъ настроенномъ, первоначальномъ микрокосмѣ. Трудно яснѣе выразить, что понятія Лейбница о свободѣ, въ сравненіи съ кантовскими, являются *детерминистическими* (натуралистическими), а въ сравненіи съ понятіями Спинозы — *гуманистическими*. *Склонность не есть произволъ*: потому что произволъ выбираетъ то, что ему угодно и для своего выбора не имѣетъ никакихъ основаній; склонность же имѣетъ основаніе: въ каждомъ случаѣ она составляетъ продуктъ всѣхъ прежнихъ склонностей и душевныхъ настроеній, и анализъ ея ведетъ насъ въ лабиринтъ малыхъ представленій, въ ночную жизнь души, которая никогда не можетъ быть вполнѣ озарена и проникнута ясными понятіями. Мы знаемъ продуктъ, но мы не знаемъ безконечнаго множества факторовъ, которые вошли въ него изъ темнаго прошлаго. И такъ какъ для насъ темны факторы нашего настроенія воли, темны основанія той склонности, которую мы въ извѣстное мгновеніе такъ живо чувствуемъ, такъ ясно представляемъ, съ такимъ рвеніемъ стремимся исполнить, то мы воображаемъ себѣ, что она *не имѣетъ основанія*, что она есть продуктъ нашего выбора, произвольный планъ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ она есть продуктъ нашей природы. Рѣшенія и склонности нашей воли опредѣляются не *Богомъ*, какъ думаютъ *томисты*, и не живымъ внутреннимъ

чувствомъ независимости, какъ полагалъ Декартъ, а тайнымъ, сообразнымъ съ законами природы ходомъ нашей душевной жизни. Если мы воображаемъ себѣ, что наши склонности зависятъ только отъ нашего произвола, то это похоже на то, говоритъ Лейбницъ, «какъ еслибы магнитная стрѣлка любила обращаться къ сѣверу; въ самомъ дѣлѣ она бы думала, что въ этомъ обращеніи она независима отъ всякой другой причины, такъ какъ ей незамѣтны нечувствительныя движенія магнетической матеріи» (*). Спиноза говорилъ, что человѣкъ, который вообразилъ бы себѣ, что онъ свободенъ въ своихъ дѣйствіяхъ, походилъ бы на брошенный камень, который вообразилъ бы, что онъ летаетъ. *Магнитная стрѣлка* и *камень* — равно опредѣлены: но камень слѣдуетъ силѣ верженія, магнитная стрѣлка собственной склонности. Верженіе есть *внѣшнее* опредѣленіе, склонность *внутреннее*. Такъ лейбницевскій детерминизмъ отличается отъ спинозистическаго.

Такимъ образомъ понятіе Лейбница о свободѣ занимаетъ счастливую средину между необходимостью и произволомъ: онъ умѣетъ соединить въ человѣческой волѣ монадическую независимость, самобытное самоопредѣленіе — съ совершеннымъ опредѣленіемъ. Какъ *склонность*, человѣческая воля не подвержена принужденію, однакоже не имѣетъ и неопредѣленности, но постоянно направляется извѣстными мотивами и устремляется къ опредѣленнымъ цѣлямъ. Между тѣмъ нельзя сказать, чтобы какая-нибудь склонность человѣческой души, и какое-нибудь дѣйствіе, совершаемое нами вслѣдствіе этой склонности, были безусловно необходимы въ метафизическомъ смыслѣ этого слова. Еслибы было такъ, то противоположное этой склонности или этому дѣйствію было бы совершенно невозможно. Что я въ эту минуту пишу здѣсь эти строки, есть дѣйствіе, объясняемое моею склонностью, и послѣднія основанія этой склонности простираются далеко въ мою прошлую душевную жизнь: въ этомъ смыслѣ мое настоящее дѣйствіе совершенно опредѣлено и вполнѣ мотивировано. Но будетъ ли оно

(*) Theodocée Part. 1. Nr. 50, стр. 517.

поэтому *необходимо*, т. е. такъ необходимо, чтобы противоположное ему было невозможно, чтобы я въ настоящую минуту не могъ совершенно ничего дѣлать кромѣ писанія этихъ строкъ? Стоитъ только предложить себѣ этотъ вопросъ, чтобы прійти къ его отрицанію: потому что при безконечномъ множествѣ склонностей и стремленій, заключающихся въ человѣческой душѣ, одинаково легко можно мыслить, что въ это мгновеніе получила бы перевѣсъ другая склонность и что нѣкоторое другое намѣреніе воли опредѣлило бы меня къ другому дѣйствію. Послѣднее же условіе, изъ котораго слѣдуютъ наши склонности, заключается въ первоначальномъ расположеніи души, во врожденномъ ей зачаткѣ, въ существованіи нашей индивидуальности. Это существованіе — необходимо ли оно въ метафизическомъ смыслѣ? Необходимо ли оно точно такъ, какъ геометрическая истина? Абсолютно ли оно? Если оно *не* абсолютно, то его необходимость будетъ только относительная, обусловленная, гипотетическая, т. е. такая необходимость, которая имѣетъ мѣсто не при *всѣхъ*, а только при *извѣстныхъ* обстоятельствахъ. И точно такая же *обусловленная*, кондиціональная необходимость, свойственная нашему бытію вообще, простирается и на всѣ обнаруженія воли въ этомъ бытіи. Какъ въ *свободѣ* нужно строго различать между самоопредѣленіемъ и произволомъ, такъ и въ *необходимости* нужно строго различать между абсолютною и относительною необходимостью, между метафизическою (геометрическою) и естественною (физическою). Свобода человѣческой воли состоитъ въ независимости и самоопредѣленіи (*), а не въ произволѣ. Необходимость склонностей и дѣйствій человѣческой воли есть *психологическая*, а не метафизическая необходимость. На психологіи человѣка Лейбницъ основываетъ *Эстетику*, *Логику*, *Мораль*.

II. *Предетерминизмъ и фатализмъ.*

ВНУТРЕННЕЕ ПРЕДОПРЕДѢЛЕНІЕ (PRÆFORMATIO) ВОЛИ.

Наша первоначальная душевная особенность, корень нашей

(*) Nous sommes dans une parfaite indépendance à l'egard de l'influence de toutes les autres créatures. Syst. nouv. Nr. 16, стр. 128.

индивидуальности, составляетъ последнее основаніе нашихъ склонностей, рѣшеній воли и дѣйствій. Они были *заложены въ насъ* прежде, чѣмъ мы имъ подчинились и выполнили ихъ. Они были *опредѣленіями души* прежде, чѣмъ стали *опредѣленіями воли*. Всѣ наши дѣйствія въ этомъ смыслѣ *предопредѣлены*. Они предопредѣлены не въ богословскомъ, а въ психологическомъ смыслѣ, т. е. не (непосредственно) волею Бога, а природою человѣческой души. То, что Лейбницъ обыкновенно называетъ præformatio, то самое, въ отношеніи къ волѣ, называется prædeterminatio. Предобразованная воля есть воля предопредѣленная. Какъ форма тѣла и форма познанія— словомъ вся индивидуальность предобразована въ зачаткѣ души, въ прирожденныхъ представленіяхъ и идеяхъ, такъ здѣсь предобразована нравственная индивидуальность или воля. Зачатокъ или природа каждой человѣческой души составляетъ основу каждаго характера. Характеръ относится къ психеѣ человѣка, какъ плодъ къ зерну, такъ что къ характеру можно примѣнить въ лейбницевскомъ смыслѣ тѣ слова, которыя Шиллеръ влагаетъ въ уста своего фаталистическаго героя:

«Des Menschen Thaten und Gedanken, wisst,
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die innre Welt, sein Mikrokosmus ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen,
Sie sind nothwendig, wie des Baumes ***Frucht***,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln;
Hab'ich des Menschen ***Kern*** erst untersucht,
So weiss ich auch sein ***Wollen*** und sein ***Handeln***.» [1]

Мы уже прежде обращали вниманіе на то, что по понятіямъ

---

[1] «Дѣянія и помыслы людей
Не то, что волны бурныя морей.
Міръ внутренній, до окончанья вѣка,
Источникъ дѣлъ и мыслей человѣка.
Играя, случай ихъ не измѣнитъ;
Они намъ нужны такъ какъ плодъ древесный:
Коль въ человѣкѣ мнѣ зерно извѣстно—
Ни воли онъ, ни дѣлъ не утаитъ.
«Смерть Валленштейна.» перев. А. Шишкова 2.

лейбницевской философіи образованіе характера ни въ какомъ случаѣ не превосходитъ мѣры каждой индивидуальности, что характеръ есть ни что иное, какъ ясное *проявленіе воли* извѣстной индивидуальности. Воля, точно такъ же, какъ умъ, не можетъ выбиться за крѣпкую естественную границу недѣлимаго. Дѣятельность человѣка простирается настолько, насколько простирается его сила, а вся сила, какою мы обладаемъ, исчерпывается первоначальнымъ фондомъ нашей души. Тутъ лежитъ неразрушимый фундаментъ, на которомъ основывается всякій характеръ: та коренная сила природы въ недѣлимомъ, которая невольно подчиняетъ насъ себѣ и, въ великихъ, крѣпкихъ недѣлимыхъ, обнаруживается какъ *демонъ*. Въ самомъ дѣлѣ, вездѣ, гдѣ является демоническое, оно состоитъ въ невольной темной власти, дѣйствующей увлеченіемъ. Такъ какъ по Лейбницу невольная, элементарная душевная жизнь состоитъ въ такъназываемыхъ малыхъ представленіяхъ, то изъ нихъ объясняется этотъ факторъ естественной силы въ волѣ и характерѣ человѣка, этотъ демоническій элементъ въ крѣпкихъ характерахъ. Понятіе характера, если мы будемъ его анализировать, указываетъ, точно такъ же, какъ и понятіе познанія, на зачатки духа, на прирожденныя идеи, на малыя, элементарныя представленія. Подъ характеромъ мы разумѣемъ постоянное направленіе воли, т. е. волю и склонность въ состояніи *привычки*, а привычка есть дѣйствіе, ставшее непроизвольнымъ или *малымъ* представленіемъ. Все, повидимому ирраціональное (чисто индивидуальное), что содержится въ каждомъ твердо сложенномъ характерѣ его типическое проявленіе, его привычныя склонности, однимъ словомъ—вся чуждая рефлексіи естественная сторона характера можетъ быть объяснена только изъ дѣятельности этихъ малыхъ элементарныхъ факторовъ души.

При такомъ рѣшительномъ *предетерминизмѣ* лейбницевская мораль легко можетъ показаться фаталистическою. Какъ извѣстно, этотъ упрекъ, дѣлаемый ученію Спинозы, Якоби хотѣлъ перенести на философію Лейбница и Вольфа. Между тѣмъ, детерминизмъ не всегда есть фатализмъ. Онъ будетъ фатализмомъ въ томъ случаѣ, если человѣческая воля будетъ въ немъ

опредѣляться слѣпою, *внѣшнею* силою; онъ не будетъ фатализмомъ, если воля въ немъ опредѣляется своимъ собственнымъ внутреннимъ закономъ природы. Какъ не фатумъ опредѣляетъ то, что дерево приноситъ такіе, а не другіе плоды, такъ не имѣетъ въ себѣ ничего фаталистическаго и процессъ человѣческой души, которая при извѣстномъ расположеніи принимаетъ извѣстныя направленія и совершаетъ извѣстныя дѣйствія. Если мы станемъ называть *судьбою* необходимость въ сцѣпленіи человѣческихъ склонностей и дѣйствій, то звѣздъ *этой* судьбы мы должны искать въ собственной душѣ человѣка, а вмѣстѣ съ тѣмъ судьба перестаетъ быть фатумомъ: она становится внутреннею силою жизни, проявляющеюся какъ собственный геній человѣка. «Ты долженъ существовать, — сказано въ орфическомъ изреченіи Гёте,—по закону, который въ тебѣ обнаружился; избѣжать самого себя ты не можешь; такъ говорили уже сивиллы и пророки; и *никакое время и никакая сила не разрушитъ формы, которая живетъ и развивается.*» Ни тотъ, ни другой, ни Лейбницъ, ни Спиноза — не фаталисты; строго говоря, Лейбницъ еще менѣе фаталистъ, чѣмъ Спиноза; потому что у Спинозы необходимость, господствующая въ человѣческой волѣ, слѣдуетъ математическому закону всецѣлой природы; у Лейбница же она подчиняется исключительно микрокосмическому настроенію недѣлимаго. А чѣмъ индивидуальнѣе, своеобразнѣе, независимѣе отъ внѣшняго мотивы нашихъ дѣйствій, тѣмъ болѣе они самобытны, тѣмъ менѣе они фаталистичны (*).

III. *Генезисъ нравственной воли.*

ИНСТИНКТЫ И ПРАВИЛА.

Итакъ, положимъ, что человѣческая воля вполнѣ *предопредѣлена* (не извнѣ, не рокомъ или божественною волею, а только своею собственною одушевленною индивидуальностью); въ такомъ

(*) Объ отношеніи между *предопредѣленіемъ* и *свободою* см. ниже, гл. XIX. Nr. III. 3.

случаѣ является вопросъ: *какимъ образомъ съ такою волею, зависящею отъ склонности, совмѣщается нравственная свобода? Какимъ образомъ предопредѣляющій законъ воли превращается въ нравственный законъ?* Мы входимъ такимъ образомъ въ существенную задачу лейбницевской ѳики. Дѣло идетъ о генезисѣ нравственнаго закона изъ закона естественнаго, о генезисѣ нравственной воли изъ естественной. Подъ нравственнымъ закономъ мы разумѣемъ то, что одинаково опредѣляетъ всѣхъ людей, что сводитъ различныя направленія воли къ одной общей цѣли, между тѣмъ какъ естественный законъ воли въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ направляется сообразно съ мѣрою его индивидуальности. Нравственная воля одна и та же во всѣхъ; естественная во всѣхъ различна; первая генеральна, вторая индивидуальна. Какимъ образомъ изъ естественной воли можетъ выйти нравственная? Воля есть во всякомъ случаѣ *склонность.* Слѣдовательно, нравственная воля есть *родовая склонность,* т. е. такая, въ которой всѣ недѣлимыя сходятся, и которая, слѣдовательно, въ формѣ сужденія выражаетъ нравственный человѣческій законъ, или—что̀ то же—гуманный принципъ воли. Но склонность есть во всякомъ случаѣ *инстинктъ* и указываетъ на темныя, безсознательныя, малыя представленія, какъ на свои элементы. Слѣдовательно въ человѣческой волѣ только тогда возможна нравственная свобода или родовая склонность, если въ человѣческой душѣ существуетъ *родовой инстинктъ* (instinct général), основывающійся на непроизвольномъ настроеніи духа, на прирожденномъ представленіи. Чѣмъ въ теоретическомъ отношеніи являются *прирожденныя идеи,* тѣмъ въ практическомъ являются *инстинкты.* Что̀ для научнаго познанія—*аксіомы,* точно то же для нравственной воли родовые инстинкты. Какъ всѣ наши познавательныя сужденія зависятъ отъ этихъ аксіомъ и возможны только въ силу ихъ, такъ точно нравственныя опредѣленія воли должно объяснять изъ тѣхъ элементарныхъ настроеній духа, которыя представляютъ вполнѣ родовыя настроенія. Аксіомы воли можно назвать *практическими истинами* или *правилами* (maximes). Правила происходятъ изъ познанія инстинктовъ; потому что они, какъ аксіомы, представляютъ *сужденія,* полагаемыя умомъ, и

слѣдовательно уму должны быть извѣстны инстинкты, чтобы онъ могъ превратить ихъ въ сужденія или правила. Сама воля основывается на *инстинктахъ;* правила же или аксіомы воли основываются на *сознаніи* инстинктовъ. Такъ разрѣшается вопросъ, врождены ли человѣческой душѣ также практическія начала? (*) Они врождены намъ, какъ инстинкты, но не какъ правила; или такъ какъ каждый инстинктъ необходимо связанъ съ нѣкоторымъ представленіемъ, то мы можемъ сказать: правила врождены намъ какъ темныя (не какъ сознательныя) представленія. «Въ насъ существуютъ,—говоритъ Лейбницъ противъ Локка,— *инстинктивныя истины* (verités d'instinct), и образъ нашихъ чувствъ согласуется съ ними, хотя бы онѣ намъ не были доказаны; доказательство же ихъ получается, какъ скоро мы отдадимъ себѣ отчетъ въ этомъ инстинктѣ. Такъ точно мы слѣдуемъ законамъ силлогизма вслѣдствіе темнаго познанія, какъ-бы по инстинкту, а логики доказываютъ намъ ихъ разумность, подобно тому, какъ математики излагаютъ намъ законы движенія, которымъ мы безсознательно слѣдуемъ въ хожденіи и прыганіи.» (**)

1) нравственное настроеніе (naturel).

Нравственная воля дѣйствуетъ по *правиламъ*, естественная воля по инстинктамъ. Изъ естественной воли развивается нравственная. вслѣдствіе того, что инстинктъ развивается въ правило; а это возможно только при томъ предположеніи, что существуютъ инстинкты, которые суть темныя правила, что въ человѣческой душѣ кореннымъ образомъ содержатся склонности и настроенія духа, отъ природы сходныя во *всѣхъ* людяхъ. Эти инстинкты образуютъ въ нашей душѣ *нравственное настроеніе* (нравъ, naturel), и это естественное расположеніе составляетъ плодотворный элементъ нравственной воли. На неписанныхъ законахъ сердца, которые Лейбницъ называетъ *le naturel*, основывается вся его ѳика. Въ нихъ содержится объясненіе есте-

(*) Nouv. Ess. кн. 1, гл. 2, стр. 213—19.
(**) Ibid. стр. 214.

ственной морали и естественной религіи, какъ общаго всѣмъ людямъ настроенія духа, которое, смотря по степени образованія недѣлимыхъ и народовъ, бываетъ развито болѣе или менѣе явственно. Это нравственное настроеніе есть общій для всего человѣческаго рода источникъ *гуманности* и послѣднее основаніе всякаго положительнаго, гражданскаго и религіознаго законодательства. «*Въ немъ*, — говоритъ Лейбницъ, — *восточные народы согласны съ греками и римлянами, и Библія съ Кораномъ;* даже у дикихъ Америки существуетъ естественное чувство справедливости, даже животныя имѣютъ нѣчто аналогическое съ нравственными инстинктами, потому что они любятъ своихъ дѣтенышей, тигръ щадитъ себѣ подобныхъ (parcit cognatis maculis); прекрасно сказано уже однимъ римскимъ юристомъ: несправедливо, если человѣкъ злоумышляетъ противъ другаго человѣка; *потому что природа установила родство между всѣми людьми*» (*). Такимъ образомъ въ силу нравственнаго настроенія человѣческой душѣ инстинктивно врождены любовь къ людямъ и богопочитаніе, *филантропія* и *религія*.

Воля дѣйствуетъ нравственно въ томъ случаѣ, если опредѣляется *правилами*, глубочайшія основанія которыхъ суть нравственные родовые инстинкты. Но уже прежде было показано, что воля всегда слѣдуетъ преобладающей склонности. Слѣдовательно, для того чтобы объяснить нравственное дѣйствованіе, нужно показать, что эти нравственные инстинкты въ сущности суть преобладающія склонности, и что правила суть самыя сильныя опредѣленія воли. Въ этомъ состоитъ точное разрѣшеніе основнаго вопроса лейбницевской ѳики, именно—какимъ образомъ изъ естественной воли происходитъ воля нравственная. Простое существованіе нравственнаго настроенія служитъ только основаніемъ нравственной воли; рѣшительный *перевѣсъ* этого настроенія объясняетъ нравственное дѣйствованіе.

2) практическое чувство или безпокойство.

Какъ душа наша постоянно наполнена безконечно-малыми

(*) Nouv. Ess. кн. 1 гл. 1 стр. 215. Quia inter omnes homines natura cognationem constituit, inde hominem homini insidiari nefas est.

представленіями, сила которыхъ постепенно уменьшается какъ-бы въ перспективѣ, такъ что одни выступаютъ яснѣе, другія менѣе ясно, а большая часть совершенно темны,—такъ точно и человѣческая воля постоянно занята безчисленными стремленіями, побуждающими ее съ большею или меньшею силою. Ощущаемое стремленіе есть *инстинктъ* или *побужденіе*. Болѣе ясное (болѣе напряженное) побужденіе есть *склонность*; между склонностями всегда существуетъ одна самая сильная, преобладающая и потому окончательно опредѣляющая самое направленіе воли. Состояніе, предшествующее опредѣленному направленію воли, представляетъ еще неопредѣленный результатъ всѣхъ этихъ малыхъ совокупно дѣйствующихъ склонностей. Эти склонности, также какъ представленія, различны по своему напряженію. Поэтому результатъ ихъ совокупнаго дѣйствія никогда не можетъ состоять *въ покоѣ* или равновѣсіи (indifferentia aequilibrii). Воля никогда не останавливается, она постоянно движется, постоянно лишена покоя. Поэтому *неопредѣленное побуждающее безпокойство* (inquiétude poussante) составляетъ состояніе нерѣшившейся, темной воли; это жгучее безпокойство, по тонкому и прекрасному замѣчанію Лейбница, есть какъ-бы практическое расположеніе души, изъ которой проистекаютъ всѣ наши рѣшенія воли и дѣйствія. Какъ въ чувствѣ гармоніи заключается основаніе эстетическаго настроенія, такъ въ этомъ тревожно-движущемся чувствѣ, въ этомъ проблематическомъ расположеніи, устремленномъ къ дѣйствію, заключается основаніе нравственнаго настроенія человѣческой души. Это безпокойство, которое становится *страстью*, когда получаетъ опредѣленность, есть мать всѣхъ нашихъ дѣйствій. Оно есть чувство всѣхъ нерѣшенныхъ и еще имѣющихъ быть рѣшенными задачъ жизни, мучительная жажда дѣлъ, не дающая намъ покоя и утоляемая только настоящимъ дѣйствіемъ.

3) преобладающая склонность и выборъ.

Отъ этого состоянія безпокойства насъ постоянно освобождаетъ преобладающая, имѣющая наибольшее напряженіе склонность, которой мы слѣдуемъ при всякихъ данныхъ обстоятельствахъ. Если можно примѣнить законы механики къ опредѣленіямъ воли, то направленіе воли, совпадающее съ преобладающею склонностью, составляетъ какъ-бы *діагональ*, образуемую нѣсколькими совмѣстными склонностями. «Множество представленій и склонностей производятъ въ совокупности окончательное рѣшеніе воли (la volition parfaite), составляющее результатъ ихъ совпаденія.» (*) Нельзя однако судить о духѣ по такимъ механическимъ понятіямъ. *Воля отдаетъ* преобладающей склонности *предпочтеніе* передъ многими другими. Это предпочтеніе Лейбницъ называетъ *выборомъ*. Воля избираетъ, но не безусловно, а будучи всегда опредѣляема инстинктами и связанными съ ними представленіями; она постоянно избираетъ самый сильный инстинктъ. «Выборъ всегда слѣдуетъ наибольшей склонности». «Умъ можетъ опредѣлять волю по перевѣсу представленій и основаній, но это опредѣленіе, даже въ томъ случаѣ, если оно вѣрно и безошибочно, дѣйствуетъ на волю такъ, что склоняетъ ее, не принуждая». (**) Такимъ образомъ у Лейбница свобода выбора постоянно обусловлена господствующею склонностью, и выборъ состоитъ собственно только въ непринужденномъ опредѣленіи. Воля избираетъ не по произволу, а только потому, что она *свободна отъ принужденія*.

Какая же склонность имѣетъ постоянно перевѣсъ? И насколько эта склонность согласуется съ нравственнымъ настроеніемъ? Склонность, какъ склонность, есть опредѣленное стремленіе, которому *нѣчто* служитъ положительною или отрицательною цѣлью. Положительное стремленіе мы называемъ *желаніемъ* (désir), отрицательное *боязнью* (crainte, fuite). Первое есть склонность въ смыслѣ *наклонности*, второе есть *отвращеніе*. Наклонность ищетъ: она хочетъ имѣть нѣчто; отвращеніе избѣгаетъ: оно хочетъ уклониться отъ чего-то. А такъ какъ нѣтъ безразличныхъ склонностей, то всѣ склонности, побуждающія волю, или положительны, или отрицательны, и слѣдовательно воля постоянно одного ищетъ, а другаго избѣгаетъ. Но предметъ желанія есть

(*) Plusieurs perceptions et inclinations concourent à la volition parfaite, qui est le resultat de leur conflit. Nouv. Ess. кн. II. гл. 21. стр. 260.

(**) Le choix suit la plus grande inclination. Lettre à Mr. Coste. стр. 448. Nouv. Ess. кн. II, гл. 21. стр. 252.

всегда пріятное представленіе, приводящее недѣлимое въ состояніе удовольствія и радости; напротивъ мы невольно отвращаемся отъ того, чѣмъ недѣлимое поражается непріятно. Мы ищемъ *радости* (plaisir, joie) и избѣгаемъ *горести* (douleur). Радость мы предпочитаемъ горю; при всѣхъ возможныхъ обстоятельствахъ естественный инстинктъ болѣе склоненъ къ пріятному, чѣмъ къ непріятному и, такимъ образомъ, при противоположныхъ склонностяхъ положительныя всегда *преобладаютъ* и потому предпочитаются или *избираются* нами. Пріятное представленіе имѣетъ перевѣсъ надъ непріятнымъ и болѣе высокая степень пріятнаго перевѣсъ надъ менѣе высокою.

БЛАЖЕНСТВО.

Слѣдовательно между всѣми склонностями всего сильнѣе та, которая направлена къ *высшей степени радости*. На высшей своей степени радость уже является не преходящимъ аффектомъ, который можетъ быть вытѣсненъ и смѣненъ горестью, но *пребывающимъ состояніемъ*. Такое состояніе радостнаго бытія мы называемъ *счастьемъ* (bonheur). Счастье есть пребывающее удовольствіе (plaisir durable). Какъ при всевозможныхъ обстоятельствахъ мы предпочитаемъ радость горю, такъ и счастье (пребывающую радость) мы предпочитаемъ преходящей радости. Мы хотимъ быть счастливы. Поэтому *стремленіе къ блаженству* (félicité) составляетъ высшій инстинктъ и основной законъ человѣческаго сердца. Къ блаженству устремлены болѣе или менѣе ясно всѣ наши склонности, и такъ какъ мы всегда предпочитаемъ сильную склонность склонности слабѣйшей, то мы постоянно *избираемъ* то, что производитъ, умножаетъ, усиливаетъ наше благополучіе. Итакъ, система естественной морали у Лейбница и у всѣхъ моралистовъ просвѣщенія, по главной своей чертѣ, должна быть признана *эвдемонистическою*. Вмѣстѣ съ тѣмъ изъ этого яснѣйшимъ образомъ видно, что въ вѣкѣ просвѣщенія человѣкъ, какъ недѣлимое, составлялъ высочайшій объектъ, преимущественно имѣвшійся въ виду. Въ самомъ дѣлѣ—блаженство есть высшее *индивидуальное* состояніе: поэтому для періода, о ко-

торомъ мы говоримъ, это состояніе было высшимъ состояніемъ вообще, абсолютною цѣлью всякаго человѣческаго стремленія. Если же эвдемонизмъ есть какъ-бы корень естественной морали, то является вопросъ: какимъ образомъ изъ подобнаго элемента можетъ произойти объективная нравственность? Въ естественномъ стремленіи къ блаженству должно содержаться обезпеченіе отъ эгоизма и софистики своекорыстныхъ желаній.

Что доставляетъ намъ удовольствіе, то мы называемъ *добромъ*, а что намъ причиняетъ неудовольствіе, *зломъ*. «*Добро* есть то,— говоритъ Лейбницъ,—что служитъ или способствуетъ радости; *зло* есть то, что способствуетъ горести.» (*). Слѣдовательно то, что даетъ прочность радости или производитъ блаженство, есть *высшее благо*. Въ этомъ смыслѣ добро и зло очевидно еще остаются своекорыстными представленіями, которыя столь же подвижны, какъ недѣлимое и его склонности; опредѣленныя такимъ образомъ понятія добра и зла подлежатъ софистикѣ желаній и потому никакимъ образомъ не могутъ служить руководящей нитью нравственнаго дѣйствія. Чтобы стать нормальными идеями нравственности, они должны быть твердыми, ясными, общими представленіями. Нужно показать, что представленія о добрѣ и злѣ до тѣхъ поръ смутны и спутанны, пока остаются своекорыстными, и что они перестаютъ быть своекорыстными, какъ скоро разъясняются. Нужно показать, что просвѣщеніе необходимо для нашего счастья, для нашей радости, что безъ яснаго представленія добра не возможно быть радостнымъ и прочно счастливымъ.

ПРОСВѢЩЕНІЕ.

Простое разсмотрѣніе человѣческой души показываетъ, что ясныя представленія вообще, развитое мышленіе, однимъ словомъ *просвѣщеніе духа* совершенно необходимо для счастливаго и радостно настроеннаго состоянія жизни. Какъ душа инстинктивно ищетъ счастья, такъ счастье инстинктивно ищетъ ясныхъ

(*) Le *bien* est ce qui sert ou contribue au plaisir, comme le *mal* ce qui contribue à la douleur. Nouv. Ess. кн. II. гл. 21. стр. 261.

*

и отчетливыхъ представленій. Въ самомъ дѣлѣ, чтò-такое радость, какъ не чувство гармоническаго и возвышеннаго бытія? Чтò-такое горесть, какъ не чувство разстроеннаго и пониженнаго бытія? Въ радости мы чувствуемъ нашу силу и совершенство; въ горести нашу ограниченность и нашу недостаточность. Въ первомъ случаѣ мы чувствуемъ, на *чтò* у насъ *есть* сила; во второмъ, на *чтò* у насъ *нѣтъ* силы. Поэтому Лейбницъ, подобно Спинозѣ, говоритъ: «радость есть чувство совершенства и горесть чувство несовершенства» (*). Въ радости наша сила обнаруживается и подтверждается; въ горести она ограничивается и задерживается. Радость есть *наслажденіе силою.* Желать радости значитъ по этому то же самое, что хотѣть наслаждаться своею силою, хотѣть обнаруживать ее, однимъ словомъ хотѣть быть дѣятельнымъ, потому что «дѣятельность», какъ говоритъ Лейбницъ, «есть проявленіе совершенства». Мы инстинктивно стремимся къ высочайшей степени радости, т. е. мы инстинктивно ищемъ высочайшей степени обнаруженія нашей силы. А такъ какъ наша сила имѣетъ представляющую природу, то высшая ея степень или совершенство состоитъ въ ясномъ и отчетливомъ представленіи, въ развитой силѣ мышленія. Съ каждой новой степенью развитія, съ каждой болѣе высокой градаціею представляющей силы, мы все больше и больше наслаждаемся полнотою силъ нашего бытія, все больше приближаемся къ состоянію радости и счастья. «Дѣятельность»,—говоритъ Лейбницъ, вмѣстѣ со Спинозою,—«есть проявленіе совершенства, и состоитъ въ томъ, что представляющая сила субстанцій развивается и проясняется; страданіе же состоитъ въ томъ, что эта сила спутывается и потемняется. Поэтому во всѣхъ существахъ, способныхъ къ радостному и печальному ощущенію, *всякая дѣятельность есть шагъ къ радости, всякое страданіе шагъ къ горести*» (**).

(*)—*le plaisir* est un sentiment de perfection, et *la douleur* un sentiment d'imperfection, Nouv. Ess. кн. II. гл. 21. стр. 261.

(**) —il n'y a de l' *action* que lorsque leur perception se développe et devient plus distincte, comme il n'y a *de passion* que lorsqu'elle devient plus confuse, en sorte que dans les substances capables de plaisir et de douleur *toute action est un acheminement au plaisir, et toute passion un acheminement à la douleur.* Nouv. Ess. кн. II. гл. 21. стр. 269.

РАЗУМНАЯ ВОЛЯ ИЛИ СВОБОДА.

Теперь мы можемъ сказать: высочайшій инстинктъ человѣческой души стремится къ развитію силы, къ ясному и отчетливому мышленію. Если мы обозначимъ послѣднее словомъ *разумъ*, то разумъ есть сильнѣйшая и преобладающая изъ всѣхъ нашихъ склонностей, такъ что воля должна ее предпочитать или избирать, должна окончательно сю опредѣляться. Самый инстинктъ побуждаетъ волю согласоваться съ разумомъ. И въ этой *волѣ сообразной съ разумомъ* состоитъ истинная сущность человѣческой свободы.

Истинно свободна не воля, которая неопредѣлена, а воля, опредѣленная разумными основаніями. Способность свободнаго выбора состоитъ не въ произволѣ, который можетъ избирать что угодно, а въ томъ, что, по разумному усмотрѣнію, избирается наилучшее. Въ этомъ отношеніи Лейбницъ превосходно возражаетъ Бэлю, который нашелъ, что свободная воля несогласима съ сущностью монады: «Чѣмъ кто совершеннѣе, тѣмъ больше опредѣленъ къ добру и вмѣстѣ тѣмъ свободнѣе» (*). Въ *Новыхъ Опытахъ* есть также слѣдующее мѣсто, въ которомъ къ намъ обращаетъ рѣчь *само просвѣщеніе:* «руководиться разумомъ къ наилучшему—вотъ высшая степень свободы. Развѣ кто нибудь пожелалъ бы быть слабоумнымъ, на томъ основаніи, что слабоумные менѣе руководятся разумными основаніями, чѣмъ люди разсудительные? Если свобода состоитъ въ томъ, чтобы свергнуть иго разума, то конечно глупцы и безумные суть единственные свободные люди; но я не думаю, чтобы изъ любви къ подобной свободѣ кто-нибудь захотѣлъ быть дуракомъ, кромѣ развѣ того, кто и безъ того дуракъ. *Въ настоящее время есть люди, которые считаютъ признакомъ остроумія — декламировать противъ разума и говорить о немъ какъ о педантизмѣ.*

(*) Plus on est parfait, plus on est determiné au bien et aussi plus libre en même temps. Lettre à Mr. Bayle. стр. 181.

Еслибы эти противники разума говорили совершенно серьёзно, то это была бы совершенно новая странность, о которой ничего не знали прежнія времена. Говорить противъ разума значитъ говорить противъ *истины*, потому что разумъ есть цѣпь истинъ; значитъ говорить противъ *самого себя*, противъ собственнаго блага, потому что главное дѣло разума состоитъ въ томъ, чтобы познавать истину и слѣдовать ей.» (*)

Итакъ, единственное условіе, при которомъ возможно человѣческое *благополучіе*, состоитъ въ *просвѣщеніи* духа, къ которому мы инстинктивно стремимся, такъ какъ оно дѣйствуетъ не какъ предписанный долгъ, а какъ сильнѣйшая изъ нашихъ склонностей. Просвѣщеніе составляетъ объективное основаніе морали, которое даетъ намъ всеобще-обязательные *нравственные законы* и въ силу котораго возможно нравственное дѣйствіе въ строгомъ смыслѣ слова. Что дѣлаетъ насъ счастливыми, то мы называли добромъ, а противоположное ему зломъ. Пока добро и зло суть смутныя представленія, они имѣютъ цѣлью только счастье *вотъ этого* недѣлимаго, они представляютъ исключительныя и своекорыстныя представленія, которыя льстятъ чувственнымъ желаніямъ и дѣйствуютъ по софистической аксіомѣ, что человѣкъ, какъ это недѣлимое, имѣющее цѣлью самого себя, составляетъ нравственное мѣрило вещей. Добро, какъ *средство* человѣческаго благополучія, во всякомъ случаѣ равняется *полезному*. Въ такомъ значеніи оно и принимается Лейбницемъ и вообще просвѣщеніемъ. Но въ смутномъ представленіи добраго полезное равняется *своекорыстному*, а своекорыстное эгоистическое дѣйствіе никакъ не нравственно; оно не составляетъ и надлежащаго средства къ человѣческому благополучію; потому что своекорыстіемъ одного недѣлимаго очевидно нарушается благо другихъ, слѣдовательно нарушается *человѣческое* благополучіе.

Если же самый могущественный инстинктъ нашей души склоняетъ волю къ мышленію и слѣдовательно заставляетъ ее сообразоваться съ разумомъ, то это просвѣщеніе необходимо ведетъ къ нравственной дѣятельности, потому что оно просвѣтляетъ *темное я* и освобождаетъ насъ отъ смутнаго состоянія эгоизма. Эгоизмъ смутенъ, потому что въ силу его мы стремимся къ добру своекорыстно, т. е. на счетъ другихъ, и слѣдовательно эгоизмъ содержитъ представленія, которыя ставятъ насъ въ ложное отношеніе къ другимъ недѣлимымъ. Если мы не умѣемъ правильно отличить и ограничить собственнаго счастья, то очевидно наше представленіе о немъ есть *смутное*, и въ этомъ то и состоитъ эгоизмъ. Просвѣщеніе уясняетъ понятіе добраго и тѣмъ самымъ разрушаетъ основаніе эгоизма. Ясное представленіе добра желаетъ того, что *всѣмъ* полезно; оно хочетъ всеобщей пользы, всеобщаго благополучія. *Истинное добро* есть то, что *общеполезно*; противоположно ему—*общевредное*. Мы дѣйствуемъ нравственно, когда осуществляемъ доброе въ этомъ смыслѣ, когда способствуемъ нашему собственному благополучію посредствомъ благополучія другихъ, и стремимся къ благополучію другихъ какъ-будто къ собственному. Какъ нѣтъ сомнѣнія, что никто не можетъ быть счастливъ, если другіе несчастны, такъ нѣтъ сомнѣнія, что счастье каждаго недѣлимаго возможно только при счастьѣ всѣхъ и только въ этомъ счастьѣ находитъ твердое основаніе. Кто мечтаетъ достигнуть собственнаго счастья безъ счастья другихъ или даже насчетъ счастья другихъ, тотъ дѣйствуетъ въ низкомъ и смутномъ настроеніи духа и безъ сомнѣнія кончитъ собственнымъ несчастьемъ. Въ своемъ элементарномъ принципѣ, стремленіе къ гуманному благополучію есть тотъ родовой инстинктъ, который мы назвали гуманнымъ настроеніемъ, и развитіе или просвѣщеніе этого настроенія составляетъ нравственную волю. Причислять чужое счастье къ своему собственному; радоваться чужому счастью, какъ будто оно наше собственное: вотъ что значитъ *любить*, какъ прекрасно объясняетъ Лейбницъ. (*) Такимъ образомъ *любовь къ людямъ (филантропія)* составляетъ истинно нравственный образъ чувствъ.

(*) Nouv. Ess. кн. II. гл. 21. стр. 263.

(*) *Amare* autem sive diligere est *felicitate alterius delectari*, vel quod eodem redit, felicitatem alienam asciscere in suam. De notionibus juris et justitiae. стр. 118.

Въ этомъ рѣшеніи нравственной задачи Лейбницъ столь же характеристически отличается отъ Спинозы, сколь характеристически согласуется съ нимъ въ самомъ методѣ рѣшенія. Въ самомъ дѣлѣ и у того и у другаго нравственная воля состоитъ въ просвѣщенной *теоріи*, въ соразмѣрномъ *мышленіи*; у того и у другаго *человѣческая свобода* заключается въ согласіи воли съ умомъ, и точнѣе въ *опредѣленіи* воли умомъ; наконецъ у того и у другаго торжество человѣческой свободы и утоленіе коренной потребности человѣческой природы состоитъ въ побѣдѣ радости надъ горемъ, въ *пребывающей радости*. Точно такъ же по понятіямъ того и другаго свобода есть освобожденіе отъ своекорыстія и потому преданность, которой обнаруженіе есть *любовь*. Но Спиноза вмѣстѣ съ своекорыстіемъ жертвуетъ и самостью, между тѣмъ какъ Лейбницъ удерживаетъ самость безъ своекорыстія: одинъ уничтожаетъ эгоизмъ, тогда какъ другой приводитъ его въ настоящія его границы. На высотѣ нравственной воли у Спинозы исчезаетъ изъ нашихъ глазъ всякое *человѣческое* счастье, какъ наше собственное, такъ и чужое; между тѣмъ какъ у Лейбница только здѣсь оно дѣйствительно открывается и получаетъ свое основаніе. Мораль Спинозы дѣлаетъ насъ *равнодушными* къ человѣческому благополучію, мораль Лейбница *любвеобильными*. У философіи Спинозы нѣтъ сердца для людей, не потому что она враждебна къ людямъ, а потому, что она безчувственна, что этому геометрическому уму, разсматривавшему человѣческія дѣйствія какъ линіи, поверхности и тѣла, любовь къ единичному должна была казаться помраченіемъ духа. Поэтому здѣсь соразмѣрное выраженіе нравственной воли есть amor Dei intellectualis, а не *филантропія*. Истинная любовь къ людямъ, въ сущности, у Спинозы такъ же невозможна, какъ у Лейбница необходима: потому что у одного люди отъ природы *враги*, у другаго они отъ природы *родные*; у одного законъ самой природы разъединяетъ человѣчество, у другаго связуетъ его братствомъ. Поэтому у Лейбница *филантропія* есть чувство, сообразное съ природою, врожденное,

какъ неписанный законъ, сердцу каждаго недѣлимаго: оно составляетъ развитый, ясно обнаружившійся родовой инстинктъ, и въ сущности есть ни что иное, какъ *нравственное сознаніе нашей естественной гармоніи*.

Такимъ образомъ человѣческая воля по врожденному ей инстинкту развивается до *осуществленія міровой гармоніи*, такъ точно какъ человѣческій умъ по врожденнымъ ему идеямъ достигаетъ до ея познанія. Аксіомѣ тожества соотвѣтствуетъ пра-
вило: согласуйся самъ съ собою; осуществляй гармонію твоего
существа; *желай быть счастливымъ!* Аксіомѣ причинности соот-
вѣтствуетъ правило: согласуйся съ другими; осуществляй, по
мѣрѣ твоихъ силъ, гармонію человѣчества; *желай, чтобы
и другіе были счастливы!* Аксіома гармоніи (соединеніе той и
другой) утверждаетъ: каждое существо должно согласоваться са-
мо съ собою и со всѣми другими существами. Ей соотвѣтствуетъ
правило филантропіи: желай и осуществляй свое счастье въ сча-
стьѣ человѣчества; *дѣйствуя для самого себя, имѣй въ виду
цѣлое!* Въ такомъ согласіи съ самимъ собою, съ человѣчествомъ,
съ міровымъ порядкомъ довершается гармоническая «*прекрасная
индивидуальность*», какъ о томъ говоритъ поэтъ:

„*Einig* sollst Du zwar sein, doch *Eines* nicht mit dem Ganzen,
Durch die *Vernunft* bist Du eins, einig mit ihm durch das *Herz*.
Stimme des Ganzen ist Deine Vernunft, Dein Herz bist *Du selber*:
Wohl Dir, wenn die Vernunft immer im Herzen Dir wohnt.» (¹)

(¹) «Ты долженъ быть въ *единеніи*, но не составлять *одно* съ цѣлымъ; ты одно съ нимъ посредствомъ *ума*, а въ единеніи съ нимъ посредствомъ *сердца*. Твой умъ есть голосъ цѣлаго; сердце же твое — *ты самъ*: *благо тебѣ, если у тебя умъ всегда обитаетъ въ сердцѣ*.»

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ.

АРХИТЕКТОНИЧЕСКІЙ ИЛИ ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ДУХЪ.

ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНІЕ И ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ВОЛЯ. ПРИРОДА И ИСКУССТВО. ИСКУССТВО И РЕЛИГІЯ.

Воля есть функція представленія, потому что она зависитъ отъ него и постоянно имъ опредѣляется. Каковъ умъ, такова и воля; каково представленіе, таково и стремленіе. Эта формула принимается Лейбницемъ точно такъ же, какъ Спинозою, и составляетъ въ обѣихъ системахъ основной принципъ морали. Отсюда слѣдуетъ ограниченіе человѣческой свободы, у которой Спиноза отнимаетъ всякое дѣйствительное самоопредѣленіе, а Лейбницъ всякій произволъ; и именно въ этой точкѣ, въ томъ показателѣ, какой имѣетъ отношеніе ума и воли, всего рѣзче обнаруживается противоположность *догматической* и *критической* философіи. Послѣдняя оборачиваетъ отношеніе этихъ душевныхъ силъ, она утверждаетъ первенство и слѣдовательно первичность практическаго разума, который долженъ служить основаніемъ теоретическому: она признаетъ познаніе за функцію воли. Извѣстно, что на этой формулѣ опирается одна изъ нынѣшнихъ системъ, которая имѣетъ притязаніе на наилучшее пониманіе кантовской философіи и выдаетъ себя за единственно правильный выводъ этой философіи.

Если же воля есть функція представленія, то каждая степень представленія есть также степень воли, и развитіе воли слѣдуетъ шагъ за шагомъ за развитіемъ представляющей силы. Въ пред-

ставляющей же силѣ самая низшая степень была *темное* представленіе, а самая высшая *ясное*, и на переходѣ отъ одной степени къ другой образовывалось *эстетическое* представленіе: то чувство формы, которое Лейбницъ называлъ темнымъ воспріятіемъ гармоніи. Воля, опредѣляемая темнымъ представленіемъ, какъ мы видѣли, есть *инстинктъ*; воля, опредѣляемая яснымъ представленіемъ, есть *воля* въ высшемъ смыслѣ, *нравственная* воля; и какъ чувственное представленіе прояснялось и становилось отчетливѣе, такъ точно изъ инстинкта, изъ естественной воли развивалась нравственная. Что же такое будетъ воля, если она будетъ опредѣляема эстетическими представленіями? Что она можетъ и должна быть опредѣляема такими представленіями, ясно слѣдуетъ изъ психологической необходимости, связывающей волю съ представленіемъ. Эстетическое представленіе *темно*; поэтому его воля есть *инстинктъ* или *стремленіе*. Но это темное представленіе воспринимаетъ *форму* и *гармонію* вещей; поэтому его воля есть *стремленіе къ формѣ*: она есть стремленіе осуществить нѣкоторое эстетическое представленіе, или произвести твореніе, имѣющее гармоническую форму. Душевное расположеніе, происходящее отъ эстетическаго представленія, оживляемое и возбуждаемое жаждою красоты, мы называемъ *художественнымъ настроеніемъ*; воля, проистекающая изъ такого настроенія и слѣдующая эстетическому представленію есть *художническая*, и ея дѣйствіе есть *художественное произведеніе*. Каждая человѣческая душа вмѣстѣ съ чувствомъ формы обладаетъ способностью быть поэтически настроенною и дѣйствовать художнически. Она будетъ поэтически настроена, какъ скоро чувство формы проявляется практически, какъ скоро эстетическое представленіе, приводящее душу въ гармоническое настроеніе, начинаетъ ее *безпокоить*, или—что то же—какъ скоро среди чистаго созерцанія формы, среди фантазіи пробуждается воля. Если мы подъ вліяніемъ *эстетическаго* представленія хотимъ быть дѣятельными, то мы уже настроены практически, а не теоретически, мы находимся не въ эстетическомъ успокоеніи, а въ *поэтическомъ возбужденіи*. Тревожимый фантазіею и расположенный ею къ дѣятельности духъ есть духъ *поэтическій*. Поэтическая возбуждае-

мость также принадлежитъ природѣ человѣческой воли, какъ эстетическое представленіе природѣ нашей представительной способности; основаніе ея заключается въ общемъ строю нашего духа, такъ что въ большей или меньшей силѣ она имѣетъ мѣсто въ каждой человѣческой душѣ.

Нѣтъ человѣка, который бы былъ совершенно нечувствителенъ эстетически и вполнѣ неспособенъ къ поэтическому возбужденію: такихъ тупыхъ душъ нѣтъ по той простой причинѣ, что съ каждымъ представленіемъ необходимо должна быть соединена извѣстная степень воли, слѣдовательно и съ эстетическимъ представленіемъ извѣстная степень художнической воли. Естественнымъ образомъ эта степень, смотря по различнымъ дарованіямъ недѣлимыхъ, заключаетъ въ себѣ безконечное разнообразіе степеней. Существуетъ цѣлая лѣстница степеней, восходящихъ отъ едва замѣтной тревоги до живѣйшей дѣятельной силы. Такова будетъ и дѣятельность, исполняющая поэтически возбужденную волю: она возвышается отъ плохой попытки дилеттанта до мастерскаго произведенія великаго художника. Очевидно мѣра художнической душевной силы вполнѣ зависитъ отъ поэтической крѣпости воли, а эта крѣпость обусловливается напряженіемъ, съ какимъ дѣйствуютъ эстетическія представленія. *Художническія души, геніи*—суть люди, у которыхъ эстетическія представленія дѣйствуютъ съ преобладающимъ напряженіемъ, гораздо могущественнѣе, чѣмъ всякія другія. Гармонія составляетъ объектъ эстетическаго представленія и цѣль художнической воли. Лейбницъ находитъ гармонію вещей преимущественно въ согласіи ихъ частей и движеній, въ точныхъ пропорціяхъ, въ правильныхъ отношеніяхъ. Въ темномъ представленіи этой гармоніи онъ и полагаетъ *художественное наслажденіе*. Поэтому въ темномъ стремленіи—самому произвести созданіе такого рода состоитъ по его мнѣнію элементъ *художественнаго творчества*, а въ самомъ произведеніи, проистекающемъ изъ такого опредѣленія воли, *художественное созданіе*. Гармоническія или прекрасныя формы у Лейбница находятся еще въ ближайшей связи съ математическими образованіями, и гармоническія или художественныя произведенія съ механическими. Самый міръ онъ принимаетъ за *живую*

машину, а человѣческое художественное произведеніе повторяетъ въ маломъ видѣ то, что міръ представляетъ въ большомъ. Какъ человѣческій духъ есть міръ въ маломъ видѣ (petit monde), такъ его художественное произведеніе есть *мірозданіе въ маломъ видѣ*: поэтому художникъ является у Лейбница подъ видомъ *зодчаго*; художественный умъ, по его мнѣнію, есть умъ *архитектоническій*. Это соотвѣтствуетъ его понятію объ эстетическомъ представленіи, которое заключалось, какъ мы видѣли, въ темной *математикѣ*, въ невольномъ счисленіи и измѣреніи. Для того, чтобы надлежащимъ образомъ оцѣнить лейбницевскія понятія о красотѣ и искусствѣ, нужно обращать вниманіе не столько на словесныя обозначенія, судя по которымъ одни изъ этихъ понятій покажутся математическими, другія механическими, сколько на источникъ, изъ котораго Лейбницъ выводитъ красоту и искусство. Великое заключается въ томъ, что онъ даетъ имъ *психологическое* основаніе, что онъ открываетъ ихъ источникъ въ *темной* человѣческой душѣ, въ *демоническомъ началѣ* духа: источникъ красоты въ чувствѣ формы, источникъ искусства въ *поэтическомъ инстинктѣ*.

Послѣ этого я могу прямо поставить художественный духъ въ средину между естественною и нравственною волею, точно такъ, какъ эстетическое представленіе стояло между чувственнымъ и логическимъ разумѣніемъ. Если эстетическое представленіе было преддверіемъ къ ясному представленію, то художническая воля есть преддверіе нравственной воли: и потому *прекрасное вообще* есть *символъ* (*еще скрытое, неразвитое представленіе*) *истиннаго и добраго*. И таково въ самомъ дѣлѣ нормальное пониманіе въ періодъ нѣмецкаго просвѣщенія. Эстетика находится въ зависимости отъ логики, искусство отъ морали; при такихъ понятіяхъ цѣль искусства или эстетическая польза полагается въ нравственномъ исправленіи. Между тѣмъ тамъ, гдѣ Лейбницъ говоритъ объ архитектоническомъ (художественномъ) духѣ, онъ разсматриваетъ его съ точки зрѣнія, по глубинѣ и захвату далеко превосходящей нравственную точку зрѣнія. Онъ видитъ въ искусствѣ не одно механическое, а идеальное, творческое подражаніе природѣ и, такимъ образомъ, художественная спо-

собность человѣческой души составляетъ для него отраженіе божественнаго творчества. Въ самомъ дѣлѣ истинное творчество принадлежитъ одному Богу; никакъ не природѣ, которая только развиваетъ созданное. Поэтому тамъ, гдѣ имѣетъ мѣсто нѣчто аналогическое творчеству, должно быть и существо аналогическое и равнообразное божественному существу. Нашею способностью къ искусству доказываетъ Лейбницъ наше *богоподобіе*. Такъ какъ мы изображаемъ собою міръ (какъ живое зеркало), то мы—*микрокосмы* или *малые міры*; такъ какъ мы въ художественныхъ произведеніяхъ можемъ дѣятельно возсоздавать мірозданіе, то мы—*творцы малыхъ міровъ* и представляемъ въ маломъ видѣ то же, что Богъ въ большомъ видѣ и во всецѣлости: мы не только малые міры, но *малыя божества*. «Что касается до разумной души или до духа, то онъ въ извѣстномъ отношеніи превосходитъ всѣ другія монады или простыя *души*. Онъ не только зеркало естественнаго міра, но и *образъ Божества*. Духъ имѣетъ нетолько представленіе о твореніяхъ Бога, но онъ въ состояніи произвести нѣчто *подобное*, хотя и въ маломъ масштабѣ: *ибо* (не будемъ говорить о мечтахъ, въ которыхъ мы безъ усилія и намѣренія изобрѣтаемъ вещи, надъ которыми мы должны были бы долго думать, чтобы найти ихъ въ бодрственномъ состояніи) *душа наша* имѣетъ *архитектоническій* характеръ въ своихъ произвольныхъ дѣйствіяхъ, она открываетъ законы, по которымъ расположены Богомъ вещи (по *вѣсу*, *мѣрѣ* и *числу*); а въ своей сферѣ, въ своемъ маломъ мірѣ, на ограниченномъ поприщѣ своихъ силъ, она подражаетъ тому, что совершается Богомъ въ большихъ размѣрахъ» (*).

На этомъ основаніи мы разсматривали художественную дѣятельную силу человѣка не раньше, не на переходѣ отъ естественной воли къ волѣ нравственной, а именно здѣсь, на переходѣ отъ *морали* къ *религіи*, отъ понятія *духа* къ понятію *Бога*, такъ какъ

(*) Principes de la nat. et de la gr. Nr. 14. стр. 717. Chaque esprit étant comme une *petite divinité* dans son département. Monadol. Nr. 83. стр. 712. Les *esprits* étant comme de *petits* Dieux. Syst. nouv. Nr. 5. стр. 125.

по Лейбницу духъ человѣческій въ своихъ художественныхъ дѣлахъ является малымъ божествомъ (**).

(**) Слѣдовательно между *природою* и *искусствомъ* существуетъ то же самое различіе, какое прежде было замѣчено между *совершенствомъ и красотою* (стр. 307). Природа прежде всего стремится къ закономѣрнымъ цѣлямъ; эстетическія цѣли для ея созданій имѣютъ вторичное значеніе. Напротивъ искусство прежде всего стремится къ эстетической цѣли и можетъ достигнуть ея лучше, чѣмъ природа, потому что оно даетъ форму *мертвому* веществу, тогда какъ природа развиваетъ *живое* вещество. Поэтому природа *совершеннѣе*, а искусство *прекраснѣе*. Другими словами оно «идеальною красотою» превосходитъ природу, совершенства которой никакъ не можетъ достигнуть. Такъ отличаетъ искусство отъ природы *М. Мендельсонъ* въ противоположность *Батте*, подобно тому, какъ онъ отличалъ красоту отъ совершенства въ противоположность *Баумгартену*. (Ср. Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften. т. III. стр. 100 и слѣд.).

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ.

РЕЛИГІЯ И ТЕОЛОГІЯ.

I. *Различіе между естественною и положительною религіею.* II. *Монадологія и Теологія.* 1) ТЕИЗМЪ. 2) РАЦІОНАЛИЗМЪ И СУПРАНАТУРАЛИЗМЪ. 3) СВЕРХРАЗУМНОЕ И ПРОТИВОРАЗУМНОЕ. III. *Отношеніе между естественною и положительною религіею, разумомъ и вѣрою.* Бэль и Лейбницъ.

Подъ религіею вообще мы разумѣемъ сознаніе Бога въ человѣкѣ. Какъ каждое человѣческое состояніе должно имѣть свое основаніе и именно свое достаточное основаніе, такъ точно и религіозное состояніе. Въ чемъ же состоитъ глубочайшее основаніе или *источникъ религіи*? Мы различаемъ здѣсь двоякую возможность: или понятія о Богѣ и, вмѣстѣ съ ними, религія даются намъ извнѣ, или же они лежатъ въ насъ самихъ и принадлежатъ къ нашимъ врожденнымъ идеямъ. Въ первомъ случаѣ религія *передается исторически*, во второмъ случаѣ она имѣетъ *естественное основаніе*. Историческая передача (преданіе) указываетъ на нѣкоторое первоначальное сообщеніе, которое само уже не можетъ быть преданіемъ, слѣдовательно вообще имѣетъ не человѣческое, а *божественное происхожденіе*. Слѣдовательно источникомъ исторически передаваемой и исторически посредствуемой религіи должно быть нѣкоторое *откровеніе самого Бога*. Религію основанную на откровеніи мы называемъ *откровенною* или *положительною*. Если же понятія о Богѣ намъ первоначально врождены, то сознаніе Бога и религія происходятъ не изъ внѣшняго сообщенія и историческаго воспитанія, а изъ есте-

ственнаго разума, изъ «lumière naturelle», какъ выражается Лейбницъ. По мѣрѣ проясненія этого естественнаго свѣта, по мѣрѣ развитія этихъ прирожденныхъ понятій о Богѣ, становится свѣтлѣе наше сознаніе Бога, развивается *религія*. Религію, имѣющую такое основаніе, мы называемъ *естественною* религіею, такъ какъ она опирается на врожденныя идеи, слѣдовательно на первоначальную *естественную способность*; мы называемъ ее *религіею разума*, такъ какъ эти врожденныя идеи составляютъ *принадлежность разума*, свойство нашего разумѣнія. Слѣдовательно, по источнику религіи мы должны отличать естественную религію отъ откровенной (исторической), религію разума отъ религіи положительной. Объясненіе естественной религіи имѣетъ психологическое основаніе, такъ какъ прирожденная или естественная идея Бога есть аттрибутъ человѣческой души; объясненіе положительной религіи имѣетъ *теологическое* основаніе, такъ какъ понятія о Богѣ принимаются здѣсь за откровенія или непосредственныя обнаруженія божественной сущности.

I. *Различіе между естественной и положительной религіей.*

Итакъ, религія естественная и религія положительная сходны въ томъ, что содержаніе той и другой составляетъ ученіе о Богѣ и о божественныхъ вещахъ, т. е. теологія; что понятія о Богѣ, т. е. элементы теологіи разсматриваются ими не какъ произвольно составленныя представленія, а какъ представленія *необходимо данныя*. Но чѣмъ даны они, эти представленія о Богѣ, и на *какой* необходимости они основаны,—вотъ вопросы, въ которыхъ естественная религія разнится отъ положительной. Различіе между ними касается ближайшимъ образомъ только источника или генезиса религіи. Онѣ расходятся въ своихъ исходныхъ точкахъ и дѣло очень *возможное*, что онѣ сойдутся еще въ одной и той же цѣли. Различіе, имѣющее мѣсто въ отношеніи къ этимъ первымъ условіямъ, ближайшимъ образомъ еще не ведетъ за собой никакой противоположности въ результатахъ. Тѣ же самыя религіозныя истины могутъ быть одинаково или врождены намъ отъ природы или открыты намъ Богомъ. И положимъ,

что вся природа сама есть откровеніе Бога; въ такомъ случаѣ истины природы будутъ вмѣстѣ божественными откровеніями, и, вмѣстѣ съ тѣмъ и естественная религія въ нашей душѣ окажется имѣющею божественное происхожденіе. Мы никакъ не утверждаемъ, что религія естественная и религія положительная относятся одна къ другой какъ соотвѣтственныя величины: мы только отвергаемъ то, что онѣ непремѣнно должны относиться одна къ другой какъ величины противоположныя. Нельзя утверждать какъ дѣло рѣшенное, что онѣ противорѣчатъ другъ другу toto genere и совершенно исключаютъ одна другую. Ихъ отношеніе, насколько мы его теперь опредѣлили, можетъ быть и положительное и отрицательное. Оно остается пока проблематическимъ.

Лейбницевская философія можетъ объяснять религію только *психологически*. Ея точка зрѣнія есть *естественная религія*. Основаніе ея философіи религіи есть *естественное* (прирожденное) *понятіе о Богѣ*. Какъ въ естественномъ строеніи человѣческой души она открываетъ элементы красоты, искусства, морали, такъ точно она открываетъ въ немъ и элементы религіи. Какъ всѣ наши истины она выводитъ изъ коренныхъ душевныхъ силъ, такъ изъ нихъ же она выводитъ и *религіозныя истины*. Вмѣстѣ съ инстинктомъ къ просвѣщенію и блаженству человѣческой душѣ врождено и *стремленіе къ Богу*. И это естественное стремленіе составляетъ основную черту религіи. Поэтому религія развивается вмѣстѣ съ человѣческою душою; она начинается, какъ все человѣческое, съ темнаго представленія, чувства, инстинкта, и оканчивается яснымъ и отчетливымъ познаніемъ. Развитіе религіи есть ея проясненіе. Исходную точку составляетъ *темное сознаніе Бога* или *чувство Бога*; цѣль состоитъ въ *проясненномъ сознаніи Бога* или въ *богопознаніи*. Богопознаніе есть *теологія*. Слѣдовательно, съ этой точки зрѣнія теологія есть ни что иное, какъ развитая, проясненная, научно-обработанная религія, точно такъ, какъ религія, будучи естественнымъ, элементарнымъ чувствомъ Бога, составляетъ *темную теологію*. Нужно поэтому твердо замѣтить, что по Лейбницевскимъ понятіямъ еще нѣтъ никакого настоящаго различія между религіею и теологіею.

Что касается до естественной религіи и естественной теологіи, то Лейбницъ основалъ систему и указалъ направленіе, въ которомъ двигалось потомъ все нѣмецкое просвѣщеніе до Лессинга. Религія просвѣщенія есть просвѣщенная религія, фундаментъ которой составляетъ естественная религія. Что же касается до отношенія между естественной и откровенной религіею, то Лейбницъ *не* утверждалъ ихъ одинаковости, но, въ гармоническомъ духѣ своей философіи, искалъ ихъ *согласованія*, тогда какъ въ постепенномъ ходѣ просвѣщенія это положительное отношеніе мало-по-малу исчезло, и естественная теологія вступила съ положительной теологіей въ пограничные споры, въ догматическія разногласія, и наконецъ была вовлечена въ явныя противорѣчія.

Если дѣло идетъ о точкѣ зрѣнія, съ которой должна быть разсматриваема лейбницевская теологія, то мы, вопервыхъ, строго различаемъ систему естественной религіи саму въ себѣ отъ ея отношенія къ положительной. Впослѣдствіи образовался закоренѣлый предразсудокъ, по которому лейбницевская теологія считалась вообще слабѣйшею частью системы, а это значитъ то же самое, что отвергалась всякая строгая и послѣдовательная связь между системою Лейбница и его теологіею. Уже нѣкоторые современники философа принимали его теодицею за *уловку*, въ которой Лейбницъ не говорилъ вполнѣ серьёзно; и даже Лессингъ, столь точно понимавшій связь между принципами монадологіи и теодицеи и самымъ твердымъ образомъ указавшій на эту связь въ наиболѣе сомнительныхъ точкахъ, не могъ до такой степени исправить взгляда потомковъ, чтобы они выражались о Лейбницѣ въ этомъ отношеніи — не говорю правильнѣе, а по крайней мѣрѣ—осмотрительнѣе. До сихъ поръ продолжаютъ принимать лейбницевскую теологію за какую-то пристройку, которая не идетъ къ его философской системѣ и которой гораздо бы лучше вовсе не прибавлять къ ней. Въ чемъ же ищутъ или находятъ ту очевидную слабость, по которой философъ заслуживаетъ обвиненіе въ непослѣдовательности,—непослѣдовательности, которую должно отнести на счетъ его ума, или, какъ нѣкоторые думаютъ, на счетъ его совѣсти? Въ самой системѣ естественной теологіи? Но эта система была системою всего нашего просвѣщенія, была системою и Лессинга. Или же

только въ попыткѣ примиренія, сдѣланной **Лейбницемъ** въ отношеніи къ откровенной, церковно установленной теологіи? Но такая гармоническая тенденція заключалась въ настроеніи его системы, а это настроеніе основывалось на духѣ всего его вѣка, стремившагося къ примиренію, или по крайней мѣрѣ къ равновѣсію религіозныхъ противоположностей. Конечно, такимъ замѣчаніемъ упреки, падающіе на **Лейбница**, не устраняются, а только дѣлаются коллективными и распространяются на цѣлый періодъ исторіи: имъ только доказывается, что слабость лейбницевской философіи не была *личною* слабостью, а нѣкотораго рода *судьбою*, которой этотъ философъ долженъ былъ подвергнуться вмѣстѣ съ многими другими.

II. *Монадологія и теологія.*

Изслѣдуемъ поэтому самое дѣло безъ отношенія къ историческимъ обстоятельствамъ. Какъ относится лейбницевская теологія къ принципамъ его системы? Намъ говорятъ: *понятіе о Богѣ, полагаемое Лейбницемъ въ основаніе его теологіи, не идетъ къ ученію о монадахъ*; Богъ и монады суть разнородныя или даже противорѣчащія понятія; на понятіи о Богѣ **Лейбницъ** основываетъ свою теологію, на понятіи о монадахъ—метафизику и философію; поэтому теологія и философія суть первоначально—различныя части, которыя **Лейбницъ** связалъ искусственно и «слабо»; связанная такимъ образомъ система ни въ какомъ случаѣ не имѣетъ единства, во всякомъ случаѣ сомнительна и въ крайнемъ случаѣ даже нелѣпа. Ученіе о монадахъ, развитое строго и правильно, знаетъ только *одинъ* принципъ, *монады*, и какъ высшее его слѣдствіе, порядокъ монадъ или *міровую гармонію*. Поэтому міровая гармонія есть у **Лейбница** высшая идея, которую онъ долженъ былъ признать за абсолютное или за *самого Бога*. На вопросъ: откуда эта гармонія? **Лейбницъ** могъ бы отвѣчать только такъ: она необходимо слѣдуетъ изъ монадъ, такъ какъ она первоначально заключена въ нихъ. На вопросъ: откуда монады? Онъ могъ бы только отвѣчать: онѣ существуютъ отъ вѣка и до вѣка; поэтому вопросъ объ ихъ происхожденіи невозможенъ. Такимъ образомъ, говорятъ, лейбницевскій Богъ послѣдовательно долженъ бы быть *міровымъ порядкомъ*, а лейбницевская теологія *пантеизмомъ*. Дѣйствительно ли такъ? Дѣйствительно ли въ силу своихъ принциповъ **Лейбницъ** долженъ былъ утверждать то, противъ чего всею силою возставали эти принципы? Ужели въ **Лейбницѣ** умъ такъ сильно противорѣчилъ склонностямъ? Склонностямъ, которыя, однакоже, по собственнымъ словамъ философа, постоянно сообразны съ представленіями? Ужели образъ его представленій долженъ былъ быть пантеистическимъ, тогда какъ его настроеніе было не пантеистическое?

Лейбницевское понятіе о Богѣ *не* тожественно съ міровою гармоніею. Первыя основанія этой философіи не допускаютъ такого тожества: потому что Богъ есть *существо*, міровая же гармонія напротивъ *отношеніе*. Но точно понимаемое ученіе о монадахъ и точно понимаемая міровая гармонія не только не исключаютъ лейбницевскаго понятія о Богѣ, но даже, наоборотъ, непремѣнно его требуютъ; лейбницевская философія не имѣла бы своего послѣдовательнаго заключенія, еслибы въ ней недоставало этого понятія. Что такое міровая гармонія? Непрерывное, постепенное царство энтелехій или монадъ, которое черезъ безконечно малыя разности восходитъ отъ низшихъ силъ къ высшимъ. Очевидно это царство степеней идетъ къ *высочайшей силѣ*, которая уже не можетъ быть превзойдена никакою болѣе высокою. Эта высочайшая сила необходимо должна *существовать*, потому что иначе степенное царство вещей не имѣло бы цѣли, развитіе въ мірѣ не имѣло бы предѣла; а «то, что развивается», говоритъ **Лессингъ**, «необходимо развивается въ *нѣчто*». Такъ какъ каждая монада стремится къ монадѣ болѣе высокой, то должна существовать *высочайшая монада*, которою завершается степенное царство вещей и выполняется міровая гармонія. Эта высочайшая монада есть абсолютное или *Богъ*. Всякое развитіе требуетъ высочайшей степени; слѣдовательно и постепенное царство существъ требуетъ высочайшаго существа, монады требуютъ абсолютной монады. Безъ нея все ученіе о монадахъ исчезло бы, потому что сила, дѣйствующая въ монадахъ, не имѣла бы цѣли. Какъ каждая монада стремится къ высшей, и, слѣдовательно, вмѣстѣ,

къ высочайшей (къ Богу), такъ монадологія стремится къ теологіи, и нужно не знать, чего собственно хочетъ монадологія, чтобъ принимать теологію за излишнюю или даже нелѣпую приставку (parergon). Представлять степенное царство вещей безъ Бога значитъ мыслить сравнительную степень безъ превосходной. И въ самомъ духѣ Лейбница понятіе о Богѣ стоитъ впереди монадологіи и сопровождаетъ ее на каждомъ ея шагу.

1) теизмъ.

Богъ есть высочайшая монада. Объ ней должно быть справедливо то, что справедливо о каждой монадѣ, т. е. что она отлична отъ всѣхъ другихъ. Какъ монада, Бога есть *существо само по себѣ*. Это понятіе, отличающее и отдѣляющее божественное существо отъ всѣхъ другихъ, называется *теизмомъ*. И такъ лейбницевская теологія по самой сущности есть *теизмъ*. Далѣе точно такъ же ясно, что Богъ какъ монада долженъ быть *единственнымъ* существомъ, и потому лейбницевскій теизмъ по болѣе близкому опредѣленію есть *монотеизмъ*. Этотъ теизмъ не только не противорѣчитъ ученію о монадахъ, но, наоборотъ, опирается на самой основѣ этого ученія и требуется понятіемъ монады, какъ необходимый интегралъ. Въ духѣ Лейбница, мы можемъ представлять себѣ монады какъ непрерывное, постепенное царство существъ, крайнія границы котораго будутъ по сю сторону наинизшей монады — ничто, и по ту сторону относительно-наивысшей — *Богъ*. Именно это воззрѣніе, какъ собственно ему принадлежащее, Лейбницъ противопоставляетъ пантеизму и ученію о душѣ міра: «Во всемъ есть степени. Такъ существуетъ безчисленное множество степеней между какимъ-нибудь движеніемъ и совершеннымъ покоемъ, между твердостью и абсолютною жидкостью, лишенною всякой силы сопротивленія: *между Богомъ и ничто*. И потому нелѣпо принимать только *единственный* дѣятельный принципъ, именно душу міра (единую субстанцію) и единственный пассивный принципъ, именно вещество» (*).

(*) Il y a une infinité de dégrés *entre Dieu et le néant*. Considérations sur l'esprit universel. стр. 182.

Если же Богъ есть высочайшая монада, то онъ есть и высочайшая сила, выше которой никакая сила мыслима быть не можетъ. Болѣе высокая сила могла бы и должна была бы быть мыслима, пока данная сила ограничена; потому что каждая ограниченная сила можетъ быть увеличена, и можно представить себѣ болѣе высокую степень совершенства. Поэтому выше человѣка должны быть приняты высшіе духи или геніи. Поэтому Богъ, какъ высшее существо, долженъ быть мыслимъ *безъ границы*, а такъ какъ граница есть принципъ матеріи, то и *безъ матеріи*. «Dieu seul est au dessus de toute la matière», говоритъ Лейбницъ въ своихъ разсужденіяхъ о принципѣ жизни (*). Не имѣя вещества, онъ не имѣетъ также и пассивнаго начала или страдательной силы: поэтому Богъ долженъ быть понимаемъ какъ *чистая дѣятельность*, actus purus, какъ выражались схоластики въ духѣ Аристотеля. «Одинъ Богъ, пишетъ Лейбницъ къ Вагнеру, дѣйствительно свободенъ отъ вещества; ибо онъ есть чистая дѣятельность и не содержитъ страдательной силы, которая во всѣхъ другихъ случаяхъ составляетъ сущность вещества» (**).

Какъ высочайшее существо, Богъ необходимо долженъ быть совершенно *безграничнымъ и нематеріяльнымъ*. Онъ превосходитъ все ограниченное, тѣлесное, индивидуальное. Мы называемъ совокупность всего ограниченнаго *міромъ*; слѣдовательно, по понятіямъ Лейбница Богъ необходимо будетъ *внѣмірнымъ* или *трансцендентнымъ*. Если совокупность всего вещественнаго мы называемъ *природою*, то Богъ будетъ *супранатуральнымъ*. Этотъ супранатурализмъ составляетъ столь же необходимое требованіе лейбницевской теологіи и ея теизма, какъ самый теизмъ—необходимую принадлежность монадологіи.

2) раціонализмъ и супранатурализмъ.

Чтобы правильно понимать лейбницевскій теизмъ, господствовавшій въ теологическихъ понятіяхъ нѣмецкаго просвѣщенія, нужно

(*) Consid. sur le principe de vie. стр. 432.
(**) Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis. IV. стр. 466.

уяснить себѣ, почему раціоналистическое и супранатуралистическое направленіе здѣсь необходимо совпадаютъ. Понятіе о Богѣ имѣетъ естественныя основанія, потому что оно явствуетъ изъ естественнаго познанія вещей, которыя могутъ быть не иначе мыслимы какъ-монады, составляющія непрерывный рядъ степеней и потому необходимо указывающія на высочайшее существо. Слѣдовательно, основаніе лейбницевской теологіи заключается въ естественныхъ понятіяхъ, и теизмъ, опирающійся на такія понятія, по своему принципу *раціоналенъ*. Но высочайшее существо, такъ какъ оно завершаетъ рядъ вещей, превосходитъ все относительное и ограниченное, міръ и природу. Поэтому лейбницевская теологія *трансцендируетъ* естественныя понятія, и ея теизмъ, опирающійся на раціональныя основанія, въ своей конечной точкѣ становится *супранатуралистическимъ*. На этомъ основаніи эту естественную теологію, теизмъ, введенный Лейбницемъ и продолжаемый просвѣщеніемъ, мы называемъ *раціональнымъ* или *понятнымъ супранатурализмомъ*. *Раціоналенъ* этотъ теизмъ потому, что мы существованіе Бога понимаемъ свѣтомъ нашего разума, что эта раціональная истина (болѣе или менѣе ясно познаваемая) составляетъ основаніе религіи и вѣры въ Бога. Этотъ теизмъ есть *супранатурализмъ*, потому что его Богъ есть Богъ сверхприродный и внѣміріый. Наконецъ, этотъ супранатурализмъ *понятенъ* по той простой причинѣ, что мы *убѣждаемся изъ естественныхъ понятій* — въ томъ, что Богъ, какъ высочайшее изъ всѣхъ существъ, необходимо долженъ быть существомъ сверхприроднымъ и внѣмірнымъ. Этотъ *понятный супранатурализмъ*, опредѣляющій собою постоянный характеръ естественной теологіи, очень значительно отличается отъ православнаго супранатурализма. Въ самомъ дѣлѣ, въ этомъ послѣднемъ сверхприродное въ Богѣ принимается за *непостижимое*, за *таинство*, уничтожающее собою всѣ понятія разума, такъ какъ оно имъ противорѣчитъ. У Лейбница сверхприродное въ Богѣ есть нѣчто *недостигнутое, превосходная степень*, превосходящая понятія нашего разума, но имъ не противорѣчащая: ибо съ точки зрѣнія естественной теологіи мы вполнѣ понимаемъ, что подобное превосходное, высочайшее, стоящее выше нашего разума существо

необходимо должно существовать. Какъ превосходная степень относится къ низшей степени, такъ божественный духъ относится къ человѣческому.

3) Сверхразумное и противоразумное.

Такъ какъ природа заключаетъ въ себѣ и естественный разумъ, а естественный разумъ заключаетъ въ себѣ разумъ человѣческій, то супранатурализмъ есть вмѣстѣ *супрараціонализмъ*. По теологическимъ понятіямъ Лейбница между Богомъ и разумомъ должно существовать такое же отношеніе, какъ между Богомъ и природою. Это отношеніе есть не противорѣчіе, а возвышеніе. Богъ превосходитъ (человѣческій) разумъ, не противорѣча ему: божественное существо сверхприродно, но не противоприродно; оно сверхразумно, но не противоразумно. Богъ относится къ человѣку подобно тому, какъ человѣкъ относится къ существу низшаго рода, напримѣръ къ животному или къ растенію. Человѣческій разумъ выше животнаго, такъ и божественный выше человѣческаго. И въ этомъ отношеніи Богъ стоитъ выше разума: какъ высочайшее (безграничное) существо, онъ выше природы, и, какъ высочайшій (безграничный) разумъ, превосходитъ всякій ограниченный (человѣческій) разумъ. Поэтому различіе между *сверхразумнымъ* (*ce qui est au dessus de la raison*) и *противоразумнымъ* (*ce qui est contre la raison*) не есть, какъ часто утверждали, уловка, сдѣланная Лейбницемъ въ пользу положительнаго вѣроученія, но есть различіе, необходимо требуемое его теизмомъ, точно такъ, какъ самый теизмъ требуется монадологіею. Мы хотимъ точно опредѣлить здѣсь это различіе. Противоразумно то, что противорѣчитъ *разуму какъ разуму*. Сверхразумно то, что превосходитъ *ограниченный или относительный разумъ*. Разумъ, какъ разумъ, состоитъ въ абсолютныхъ истинахъ, ограниченный разумъ—въ относительныхъ. Абсолютныя истины справедливы безусловно, относительныя напротивъ—подъ условіемъ. Первыя всегда вѣрны, вторыя только при извѣстныхъ обстоятельствахъ; первыя никакъ не могутъ быть иначе, какія бы ни были условія; вторыя могутъ быть и иначе, если будутъ другія условія, при которыхъ онѣ имѣютъ мѣсто. Про-

тивоположное первымъ *ни въ какомъ случаѣ* невозможно; поэтому онѣ безусловно необходимы; противоположное вторымъ можетъ быть мыслимо; поэтому онѣ необходимы только ограниченнымъ, условнымъ образомъ. Безусловная необходимость принадлежитъ всѣмъ *истинамъ разума*, опирающимся на законъ тожества и столь же твердымъ, какъ положеніе **A=A**. Условная необходимость принадлежитъ всѣмъ *опытнымъ истинамъ*, основывающимся на законѣ достаточнаго основанія и потому имѣющимъ только относительную и не полную достовѣрность, такъ какъ основанія извѣстнаго факта никогда не могутъ быть вполнѣ исчерпаны. Необходимость истинъ разума есть *метафизическая* (*логическая, геометрическая*). Необходимость опытныхъ истинъ — *физикальная*. Поэтому мысль лейбницевскаго различія всего лучше можно формулировать такъ: противоразумно то, что противорѣчитъ истинамъ разума и ихъ метафизической (логической, геометрической) необходимости; сверхразумно, напротивъ, то, что превосходитъ истины опыта и ихъ физикальную необходимость. Очевидно, нѣчто можетъ выходить за предѣлы человѣческаго горизонта, не будучи однако нелѣпымъ и не противорѣча первымъ принципамъ разума. Горизонтъ нашего опыта ограниченъ. Слѣдовательно, есть нѣчто по ту сторону опыта. Тамъ, по ту сторону опыта могутъ изъ другихъ условій слѣдовать иные факты, чѣмъ тѣ, какіе даны намъ in natura, но ни въ какомъ случаѣ эти факты не могутъ противорѣчить законамъ логики и математики. Сверхразумное возможно; неразумное — ни въ какомъ случаѣ невозможно. И то и другое конечно *непонятно* или *ирраціонально*, но весьма различнымъ образомъ. Сверхразумное непонятно потому, что не можетъ быть понято *нами*. Противоразумное непонятно потому, что *вообще* не можетъ быть понято. Первое *божественно*; второе *нелѣпо*. И такимъ образомъ справедливо лейбницевское положеніе: *сверхразумное не противоразумно* (*).

(*) Ср. Theodicée. Discours de la conformité de la foi avec la raison. Nr. 23. стр. 486.

III. *Отношеніе между естественною и откровенною религіею. Разумъ и вѣра.*

БЭЛЬ И ЛЕЙБНИЦЪ.

На этомъ положеніи опирается первая задача теодицеи, именно: попытка посредничества между естественною и откровенною религіею, между вѣрою и разумомъ, и въ этомъ же положеніи лежитъ средоточіе спора, происходившаго между Лейбницемъ и Бэлемъ. Въ «*Новыхъ опытахъ о человѣческомъ разумѣ*» Лейбницъ защищаетъ противъ Локка мысль: что разумъ и его принципы составляютъ коренную духовную силу человѣка. Въ «*Теодицеѣ*» онъ защищаетъ противъ Бэля мысль, что религія есть дѣло разума и что, слѣдовательно, между нею и разумомъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ явиться неразрѣшимаго противорѣчія или дилеммы. Бэль же доказывалъ противоположность религіи и разума. Вѣра, по его мнѣнію, никакъ не можетъ быть соглашена съ разумомъ, она противорѣчитъ разуму, равно какъ и разумъ вѣрѣ. *Сверхразумное есть вмѣстѣ противоразумное.* И изъ этой неразрѣшимой дилеммы нѣтъ другаго выхода, кромѣ того, что разумъ долженъ слѣпо подчиниться вѣрѣ. Это слѣпое подчиненіе скептикъ называлъ «*торжествомъ вѣры*». Если разумъ не будетъ молчать, то онъ необходимо будетъ изслѣдовать религіозныя истины, подвергать ихъ сомнѣнію и, такимъ образомъ, уничтожитъ вѣру. Чтобы вѣра сохранилась, не должно являться сомнѣніе, и разумъ долженъ молча покориться. Объ отношеніи вѣры къ разуму скептическій Бэль судитъ совершенно такъ же, какъ вѣрующій Тертулліанъ. И тотъ и другой признаютъ вѣру непонятною; въ непонятномъ они не дѣлаютъ тонкаго различія между сверхразумнымъ и противоразумнымъ; рѣшительное противорѣчіе разуму они считаютъ за торжество, даже за критерій вѣры.... Но совершенно различно торжествуетъ вѣра у древняго учителя церкви и у новаго скептика. То, что Бэль называетъ «торжествомъ вѣры», есть двусмысленное, дипломатическое сужденіе, въ которомъ умалчивается пораженіе вѣры. Бэль отдаетъ разумъ подъ власть вѣры, повидимому для того, чтобы тѣмъ явственнѣе видно было, что вѣра въ плѣну у разума....

Изъ этой опасной дилеммы между невѣріемъ и неразуміемъ Лейбницъ старается найти единственно возможный выходъ въ *разумной вѣрѣ*, въ *разумной религіи*. Разумная вѣра возможна только тогда, если разумъ можетъ понимать вѣру, если вѣра можетъ согласоваться съ разумомъ. Но откровенная религія безъ сомнѣнія заключаетъ много *непонятнаго* (ирраціональнаго) въ своихъ догматахъ. Какимъ же образомъ непонятное можетъ быть примирено съ разумомъ и имъ понято? Только посредствомъ того различенія, которое не придумано Лейбницемъ въ ущербъ его началамъ, а напротивъ дано ему вслѣдствіе этихъ началъ. Что безсмысленно въ непонятномъ, то никогда не утверждается вѣрою, а что не неразумно или не немыслимо, то должно считаться *сверхразумнымъ*. Относительно сверхразумнаго мы очень хорошо понимаемъ, *что* оно существуетъ, потому что мы хорошо понимаемъ, что должны быть существа, которыя выше насъ, слѣдовательно и разумъ, который выше нашего разума. Но мы и понимаемъ относительно сверхразумнаго *только* то, что оно существуетъ, но не то, *почему* оно существуетъ *такимъ образомъ*, или, какъ говоритъ Лейбницъ, мы понимаемъ только ὅτι, а не διότι. Въ сверхразумное (supranaturale) можно и должно вѣрить, въ неразумное—никогда. Вотъ канонъ, по которому совершается критика откровенной религіи со стороны всего періода просвѣщенія. Откровеніе справедливо въ предѣлахъ божественнаго разума, который или согласуется съ человѣческимъ разумомъ или превосходитъ его, но никогда не идетъ ему наперекоръ. Естественная религія является только въ предѣлахъ человѣческаго разума. Слѣдовательно, отношеніе между откровеніемъ и разумною религіею таково, что въ положительной религіи содержится религія естественная и, кромѣ того, еще другіе предметы вѣры, которые выше человѣческаго разума. Но истиннымъ зерномъ и средоточіемъ откровенія Лейбницъ, какъ и вся эпоха просвѣщенія, признаютъ религію разума. Прогрессъ, совершаемый просвѣщеніемъ въ границахъ, проведенныхъ Лейбницемъ, состоитъ въ томъ, что оно все больше и больше ограничиваетъ область сверхразумнаго, все больше и больше укорачиваетъ этотъ прерогативъ положительной религіи и обрѣзываетъ откровеніе по мѣр-

кѣ естественной религіи. То, что у Лейбница считалось или могло считаться *сверхразумнымъ*, впослѣдствіи признается *противоразумнымъ*. Специфическія истины христіанства: вочеловѣченіе, троичность, чудеса и т. д., которыя Лейбницъ ставилъ выше разума, впослѣдствіи противополагаются разуму и тѣмъ лишаются права на вѣрованіе. Такимъ образомъ въ дальнѣйшемъ ходѣ просвѣщенія все больше и больше разрушалось то гармоническое отношеніе между разумною вѣрою и откровеніемъ, между естественною и откровенною теологіею, котораго Лейбницъ искалъ такъ ревностно и которому онъ первый положилъ основаніе, слѣдуя духу своей философіи и своего вѣка. Случилось то, что̀ всегда безъ исключенія происходитъ въ исторіи въ подобныхъ случаяхъ. Могущественный и глубокомысленный умъ на мгновеніе погасилъ вражду между философіею и религіею или, лучше сказать, между вѣрою неписанною и вѣрою писанною, и въ то мгновеніе перевѣсъ былъ на сторонѣ впечатлѣнія этой *рѣдкой* гармоніи. Но это примиреніе, заключающее въ себѣ всѣ другія, есть цѣль, изъ-за которой мы бьемся; мы должны постоянно вновь достигать ее, постоянно вновь къ ней стремиться. Слабо связанныя стороны раздѣляются и распадаются снова; мѣсто гармоніи вновь заступаетъ противоположность между ними, достигшая гораздо большаго напряженія, и продолжается до тѣхъ поръ, пока исторія опять не найдетъ въ какомъ-нибудь необыкновенномъ умѣ выхода изъ этой гибельной дилеммы и средства къ болѣе высокому рѣшенію. Положительная религія востаетъ противъ естественной, старающейся собственными средствами возсоздать ея ученіе; она въ разумной вѣрѣ видитъ только невѣріе и борется съ нимъ всѣми средствами, которыя въ этомъ случаѣ должны замѣнять разумныя основанія. Такую судьбу испытало просвѣщеніе послѣ Лейбница въ лицѣ Христіана Вольфа. Разумная религія вооружается противъ положительной и грозитъ оружіемъ логики и критики всему, чѣмъ откровенная религія отличается отъ естественной. Въ такую противоположность къ положительному христіанству становится просвѣщеніе послѣ Вольфа въ лицѣ Самуила Реймаруса. Дошедши до крайности, эта противоположность между

естественной и *исторической религiею* находитъ себѣ болѣе высокое разрѣшенiе въ Лессингѣ, который вмѣстѣ взялся познакомить свѣтъ съ Вольфенбюттельскимъ фрагментистомъ. Въ существенныхъ чертахъ таковъ былъ ходъ отношенiя между разумомъ и вѣрою, въ перiодъ нѣмецкаго просвѣщенiя. Лейбницъ установилъ гармонiю, которую разрушилъ Реймарусъ и возстановилъ Лессингъ, давши ей болѣе глубокiя и твердыя основанiя. Подобный же ходъ имѣла борьба между религiею разума и откровенiемъ или библейскою вѣрою въ кантовскiй перiодъ; еще болѣе подобный ходъ имѣла эта борьба въ наше время. Эти историческiя аналогiи, число которыхъ мы могли бы увеличить, приведены нами для того, чтобы подкрѣпить наше сужденiе о лейбницевской теологiи и обратить вниманiе на предзанятыя сужденiя другихъ. Должно обратить вниманiе на то, что, въ теченiе исторiи, неоднократно было утверждаемо и разрушаемо такое соглашенiе между разумомъ и откровенiемъ, какое Лейбницъ старался основать въ духѣ своего вѣка. Упреки противъ теодицеи будутъ сдержаннѣе или, по крайней мѣрѣ, потеряютъ свой вѣсъ, если мы при этомъ будемъ помнить, что они падаютъ и на другiя основныя системы. Несправедливо, что теодицея въ своей цѣлости противорѣчитъ принципамъ лейбницевской философiи: мы показали, что главныя ея понятiя скорѣе проистекаютъ изъ основоположенiй самой системы: и если въ теодицеѣ находятся противорѣчiя, то это—противорѣчiя, которыми страдаетъ вся система. Въ сущности своею теодицеею Лейбницъ *ни въ чемъ* не нанесъ ущерба своей философiи. Если же говорятъ, что онъ много повредилъ этимъ просвѣщенiю, то это справедливо только въ томъ смыслѣ, что онъ не пошелъ дальше просвѣщенiя; а онъ потому не могъ пойти дальше, что самъ же основалъ его.

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ.

ЕСТЕСТВЕННАЯ РЕЛИГIЯ. ЧЕЛОВѢЧЕСКIЙ ДУХЪ И БОГЪ.

Религiя и мораль. Вѣра и ея развитiе. Идея Бога и гуманность. Безсмертiе человѣческой души. Естественная и христiанская религiя.

Въ предѣлахъ естественнаго разума, заключающаго въ себѣ разумъ человѣческiй, имѣетъ свои основанiя—*естественная* религiя; за этими предѣлами—откровенная. Естественный разумъ говоритъ намъ, что всѣ вещи суть силы, что каждая сила стремится къ силѣ болѣе высокой и, слѣдовательно къ высочайшей. Высочайшая сила есть Богъ. Слѣдовательно, всѣ вещи стремятся къ Богу. Но только въ человѣческой душѣ это стремленiе ощущается, чувствуется, познается; и въ *чувствуемомъ* стремленiи къ Богу, въ *сознательномъ* стремленiи къ высочайшему, состоитъ сущность религiи. Это стремленiе, которое въ своихъ первыхъ движенiяхъ является *инстинктивнымъ*, составляетъ простой элементъ всякой религiи, такъ что естественная религiя составляетъ поэтому психологическую основу всякой положительной религiи. Изъ стремленiя къ счастью и человѣческому совершенству развивается *мораль*; изъ стремленiя къ божественному развивается *религiя*. А такъ какъ Богъ есть всесовершеннѣйшее существо, то отсюда явствуетъ то отношенiе между моралью и религiею, какое имѣетъ мѣсто съ точки зрѣнiя лейбницевской философiи и просвѣщенiя вообще. Мораль стремится къ совершенству въ человѣческомъ, слѣдовательно въ ограниченномъ смыслѣ; религiя стремится къ совершенству въ безусловномъ смыслѣ; первая дѣйству-

етъ сообразно съ относительно-высшей цѣлью, вторая сообразно съ абсолютно-высочайшею. Поэтому мораль и религія относятся одна къ другой—не скажемъ какъ низшее къ высшему, а лучше—какъ высшее къ высочайшему. Мораль находится на прямомъ пути къ религіи, и религія исполняетъ мораль потому, что довершаетъ ее. И та и другая идутъ по одинаковому пути: мораль по самому ходу своего естественнаго развитія должна проясняться въ религію, а религія при всевозможныхъ обстоятельствахъ необходимо дѣйствуетъ морально: нравственное дѣйствіе слѣдуетъ высочайшему инстинкту, который окончательно будетъ ни что иное, какъ инстинктъ, устремленный къ высочайшему объекту или къ самому Богу. Если воля, какъ это для нея неизбѣжно, дѣйствуетъ сообразно съ этимъ высшимъ инстинктомъ, съ божественнымъ, то мораль, обусловленная такимъ образомъ, равняется *религіи*. Итакъ, глубочайшій корень морали есть вмѣстѣ корень религіи, и если дѣло идетъ о самомъ высшемъ представленіи и о самомъ высшемъ стремленіи, наполняющемъ и движущемъ человѣческую душу, то ясно, что тутъ естественная мораль и естественная религія образуютъ совершенное равенство.

Каждое стремленіе обусловлено нѣкоторымъ представленіемъ. Инстинктъ есть прирожденное стремленіе, обусловленное прирожденнымъ представленіемъ. Такимъ образомъ религіозный инстинктъ обусловленъ *прирожденною идеею Бога*. Представленіе о Богѣ намъ прирождено, потому что оно первоначально заключается въ нашемъ существѣ, потому что мы, въ силу нашей природы, стремимся къ высочайшему и слѣдовательно *необходимо представляемъ* высочайшее. Какъ скоро мы замѣтимъ въ себѣ это представленіе, хотя бы только посредствомъ *темнаго чувства*, оно становится *вѣрою*. Въ вѣрѣ мы усвояемъ себѣ это представленіе, врожденное нашей душѣ; вѣра есть наша первая апперцепція Бога, которая, какъ всякое другое наше представленіе, соединена съ *стремленіемъ*, которая, какъ всякое другое наше представленіе, развивается изъ чувства въ сознаніе и изъ темнаго сознанія въ ясное. Вмѣстѣ съ душою развивается и вѣра, и вѣра имѣетъ столько же различныхъ степеней развитія, сколько ихъ имѣетъ духъ. Въ духѣ лейбницевской философіи и нѣмецкаго

просвѣщенія мы должны сказать: каковъ человѣкъ, такова и религія, таково и его представленіе о Богѣ—или лучше—такова степень развитія, которой достигла въ его душѣ первоначальная идея Бога. Пониманіе здѣсь совершенно не то, какое было у **Вольтера**, утверждавшаго, что человѣкъ дѣлаетъ своихъ боговъ или свои представленія о Богѣ; человѣкъ не дѣлаетъ ихъ, а только развиваетъ присущую въ немъ, коренную данную своей души и развиваетъ эту данную не такъ, какъ ему вздумается, а по мѣрѣ своего духа и съ точки зрѣнія своего вѣка. Если мы обратимъ вниманіе на источникъ религіи, лежащій внѣ предѣловъ человѣческаго полномочія, то найдемъ, что представленіе о Богѣ имѣетъ вѣчное основаніе и обще для всѣхъ людей, что, слѣдовательно, въ этомъ отношеніи существуетъ только *одна религія*; если же мы, напротивъ, будемъ обращать вниманіе на степени развитія этой одной религіи, то у насъ будетъ столько же религій, сколько есть различныхъ степеней образованія въ человѣческомъ родѣ....

Развитіе религіи разума въ человѣчествѣ представляетъ постепенный рядъ историческихъ или положительныхъ религій, въ которомъ **Лессингъ** искалъ единой идеи, божественнаго плана воспитанія людей или, выражая его понятіе по-лейбницевски, предуставленной гармоніи. Что слѣдуетъ изъ вѣры, если мы разсмотримъ ея *психологическое* развитіе? Чувство развивается до сознанія, темное представленіе въ ясное. Такимъ образомъ, изъ элементовъ вѣры слѣдуетъ теоретически — *просвѣщенное вѣроученіе*, или ясныя понятія о Богѣ, а практически—*мораль вѣры*. Первое есть *разумъ*, второе есть *воля* религіозныхъ представленій; то и другое вмѣстѣ составляетъ систему *естественной теологіи*.

Изъ всѣхъ существъ природы одинъ только человѣкъ можетъ вникать въ свои *первоначальныя* представленія. Понятія разума въ немъ становятся *наукою* и идея Бога *вѣрою*. Поэтому только въ человѣческой душѣ можетъ, въ отличіе отъ всѣхъ прочихъ существъ, возникнуть *религія*. Религія точно такъ же безконечно отличаетъ человѣка отъ животныхъ, какъ и разумъ: религія дѣлаетъ человѣческую душу способною къ яснымъ понятіямъ о

Богѣ, разумъ—къ вѣчнымъ раціональнымъ истинамъ. А такъ какъ и то и другое, и религія и разумъ, составляютъ въ человѣчествѣ коренную особенность, специфическую разницу отъ животной жизни, то и то и другое, и религія и разумъ, необходимо должны *вмѣстѣ* и во взаимномъ согласіи совершать дѣло гуманности. Противоразумная, суевѣрная религія искажаетъ и помрачаетъ идею гуманности не менѣе жестоко, какъ и смутный и скудный высшими понятіями разумъ. По своей природѣ человѣкъ есть *зеркало міра*; въ силу религіи онъ становится *зеркаломъ Бога*; поэтому Лейбницъ отличаетъ духовъ отъ прочихъ существъ тѣмъ, что всѣ другія существа суть только микрокосмы или изображенія міра (images de l'univers), духи же суть вмѣстѣ и *образы самого божества* (images de la Divinité même).

Естественная религія учитъ двумъ основнымъ истинамъ, составляющимъ ея элементы: одна изъ нихъ касается божественнаго существа, другая человѣческой души. Первая утверждаетъ *бытіе единственнаго Бога*, какъ высочайшаго существа, отъ котораго зависятъ всѣ другія; вторая утверждаетъ *безсмертіе человѣческой души*, которое, какъ безсмертіе духовное или нравственное, отличается отъ физической непреходимости другихъ монадъ (*). Идея Бога составляетъ высшій принципъ вѣроученія, понятіе о безсмертіи—высшій принципъ вѣрующей морали: на этихъ двухъ столпахъ опирается система естественной теологіи. *Монотеизмъ*, какъ высшая идея о Богѣ, и вѣра въ безсмертіе, какъ высшая идея *гуманности*, составляютъ по Лейбницу конститутивныя, основныя ученія естественной религіи, понятіе которой, слѣдовательно, вполнѣ довершается, когда соединимъ монотеизмъ съ полнымъ чувствомъ гуманности. Въ этихъ двухъ истинахъ лежатъ поворотныя точки религіозной исторіи. Первая состоитъ въ томъ, что вѣра восходитъ до очищеннаго понятія единаго сверхміркаго Бога; вторая въ томъ, что вѣра нисходитъ въ свою собственную внутренность и открываетъ человѣческую душу въ ея вѣчномъ существѣ, человѣческую личность въ ея вѣчномъ значеніи. Вѣра въ *единаго* Бога основана Моисеемъ, и чистый монотеизмъ іудейской религіи образуетъ основу и первый элементъ религіи естественной. Вѣра въ вѣчную жизнь, подъ условіемъ безсмертія человѣческой души, основана Христомъ, и потому *христіанская* религія *завершаетъ* собою естественную. У язычниковъ древности, по мнѣнію Лейбница, сущность религіи состояла не столько въ ученіяхъ, сколько въ *формахъ*, не столько въ догматахъ, сколько въ *церемоніяхъ* и *культѣ*. Моисеева религія пробуждаетъ въ человѣкѣ чистую идею высочайшаго существа и, тѣмъ самымъ, основываетъ естественную *теологію*; христіанство, сверхъ этого понятія о Богѣ, пробуждаетъ въ человѣкѣ истинную идею гуманности и тѣмъ основываетъ естественную *мораль* и завершаетъ естественную религію. Такой взглядъ на христіанство, изложенный Лейбницемъ во введеніи въ его *Теодицею*, содержитъ въ себѣ всю программу христологическихъ понятій просвѣщенія. Христіанство считается продолженіемъ и дополненіемъ іудейства, какъ *гуманизированный, моральный монотеизмъ*. Христіанская религія по этому взгляду уравниваетъ между собою истинную религію и истинную мораль; такъ что именно нравственное значеніе христіанства постоянно было противопоставляемо просвѣщеніемъ съ одной стороны натуралистической философіи, съ другой стороны супранатуралистическому ученію церкви. Въ этомъ согласіи между естественною и христіанскою религіею, которое Лейбницъ признавалъ въ самомъ источникѣ послѣдней, онъ находилъ полное основаніе искать такого же согласія и между естественною и христіанскою (откровенною) теологіею, и давать ему больше вѣса, чѣмъ нѣкоторымъ разнорѣчіямъ. «Я не хочу,—говоритъ онъ въ предисловіи къ *Теодицеѣ*,—подробно разсматривать здѣсь другіе пункты христіанскаго ученія, но хочу только показать, что *Іисусъ Христосъ окончательно возвелъ естественную религію въ законъ* и далъ ей значеніе общественной вѣры. Онъ одинъ совершилъ то, что напрасно пытались сдѣлать многіе мудрецы, и, когда христіане получили господство во всемірномъ римскомъ царствѣ, религія мудрыхъ стала вмѣстѣ религіей народовъ. Во-

(*) О различіи между безсмертіемъ и непреходимостью смотри выше Гл. VII. Nr. III, 3. стр. 180.

слѣдствіи Магометъ также не уклонился отъ этихъ великихъ догматовъ естественной теологіи: его послѣдователи распространили ихъ до отдаленнѣйшихъ народовъ Азіи и Африки, куда не проникло христіанство, и уничтожили въ многихъ странахъ языческое суевѣріе, непримиримое съ истиннымъ ученіемъ о единствѣ Бога и о безсмертіи человѣческой души» (*).

Религія отвлеченнаго монотеизма, еще не одушевляемаго и не проникнутаго самочувствіемъ гуманности, состоитъ въ одной *богобоязни*. Только вслѣдствіе вѣры въ безсмертіе человѣческой души образуется чувство нашего *богоподобія*. Гуманный, нравственный монотеизмъ проясняетъ богобоязнь въ *любовь къ Богу*. Здѣсь Богъ составляетъ цѣль нашего глубочайшаго, естественнаго стремленія, слѣдовательно объектъ нашей глубочайшей *склонности*. Человѣкъ стремится къ совершенному. Гдѣ есть стремленіе, тамъ есть склонность, а гдѣ склонность, тамъ *любовь*. Совершеннѣйшее обнаруживаетъ надъ человѣческимъ сердцемъ самую сильную притягательную силу и пробуждаетъ въ немъ самую крѣпкую любовь. Поэтому мы необходимо должны любить Бога болѣе всѣхъ другихъ существъ, не по принужденію внѣшняго закона, а по внушенію собственной глубочайшей склонности. И въ томъ состоитъ различіе между моисеевскою и христіанскою религіею, что въ первой высшую степень благочестія составляетъ *страхъ Божій*, а во второй *любовь къ Богу*. Въ томъ состоитъ согласіе между христіанскою и естественною религіею, что и та, и другая *склоняютъ* человѣческую душу къ божественному и утоляютъ эту внутреннѣйшую, врожденную душѣ склонность *любовью къ Богу*. Чѣмъ совершеннѣе предметъ, тѣмъ больше наша любовь къ нему, т. е. чѣмъ яснѣе наше понятіе о совершенствѣ предмета, тѣмъ совершеннѣе намъ долженъ казаться этотъ предметъ и тѣмъ сильнѣе должна быть наша склонность и глубже наша любовь. Поэтому истинная любовь къ Богу требуетъ, чтобы мы познавали божественное совершенство и, по мѣрѣ нашихъ силъ, исполняли его. Познаніе совершеннаго есть *мудрость* и составляетъ

(*) Theodicée. Préface. стр. 469.

задачу просвѣщенія. Исполненіе совершенства есть *любовь къ людямъ*, въ силу которой сохраняется и увеличивается гармонія въ человѣческомъ родѣ. Такимъ образомъ, мыслящая любовь къ Богу состоитъ въ познаніи, дѣятельная любовь къ Богу въ филантропіи, и, такимъ образомъ, сама религія укрѣпляетъ высшій нравственный законъ и принимаетъ его за свое собственное соразмѣрное обнаруженіе. Безъ яснаго познанія и практической любви къ людямъ нѣтъ истиннаго благочестія, нѣтъ истинной религіи, нѣтъ истиннаго христіанства. «Нельзя любить Бога,— говоритъ Лейбницъ, — не понимая его совершенства, и это познаніе заключаетъ въ себѣ основанія истиннаго благочестія. Цѣль истинной религіи состоитъ именно въ томъ, чтобы впечатлѣть въ душѣ эти основанія, и я не понимаю, какъ многіе люди и даже учители религіи могутъ такъ часто уклоняться отъ этой цѣли. Противно намѣренію нашего божественнаго учителя, что благочестіе сведено на церемоніи и его божественное ученіе обременено формулами. Эти церемоніи часто очень мало способствовали практикѣ *добродѣтели*; эти формулы часто были очень *темны*. Повѣрятъ ли?—Христіане дѣйствительно воображали, что можно быть богоугоднымъ, не любя ближняго, и благочестивымъ, не любя Бога; или что можно любить ближняго, не служа ему, и любить Бога, не познавая его. Протекли многія столѣтія, прежде чѣмъ почувствовали этотъ недостатокъ, да еще и теперь существуютъ огромные остатки этого царства тьмы. Довольно часто можно видѣть людей, которые много говорятъ о благочестіи, преданности Богу, религіи, или даже занимаются преподаваніемъ этого предмета, однако оказываются *идіотами* въ познаніи божественныхъ совершенствъ. Эти люди очень дурно понимаютъ благость и правосудіе владыки міра и воображаютъ себѣ такого Бога, который не стóитъ ни нашего подражанія, ни нашей любви» (*).

(*) Teodicée. Préface. стр. 469, 470.

ВОСЬМНАДЦАТАЯ ГЛАВА.

ЕСТЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГІЯ. ПОНЯТІЕ О БОГѢ.

I. *Доказательства существованія Бога.* онтологическій и космологическій (физикотеологическій) аргументъ. доказательство отъ вѣчныхъ истинъ. II. *Аттрибуты Бога.* всемогущество. мудрость. благость. III. *Созданіе и нравственная необходимость.* отношеніе нравственной и естественной необходимости.

Естественная теологія доказываетъ и объясняетъ то, чему вѣритъ естественная религія. Религія вѣритъ, *что* Богъ существуетъ; теологія, доказывая существованіе Божіе, показываетъ, *почему* онъ существуетъ; она объясняетъ понятіе Бога, присущее человѣческой душѣ какъ темное представленіе или какъ религіозное чувство, давая этому понятію отчетливость и излагая его въ его аттрибутахъ. Такимъ образомъ, главныя части естественной теологіи суть: доказательства бытія Божія, природа божественной сущности и наконецъ основывающееся на этомъ отношеніе Бога къ міру.

Что касается, вопервыхъ, до доказательствъ бытія Божія, то эти умозаключенія выходятъ изъ двоякой посылки. Высшая посылка заключается или въ идеѣ, или въ фактѣ: бытіе Божіе доказывается или изъ чистаго разума, т. е. a priori, или изъ природы, т. е. a posteriori. Первый аргументъ, по которому изъ понятія Бога выводится его бытіе, называемъ мы *онтологическимъ;* второй аргументъ, по которому бытіе Бога выводится изъ существованія вещей—*космологическимъ.* Поэтому всѣ доказательства бытія Божія, какія могутъ быть сдѣланы демонстративнымъ путемъ, суть или онтологическія или космологическія.

I. *Доказательства бытія Божія.*

онтологическій аргументъ.

Какого рода доказательствъ держится Лейбницъ? Подъ первоначальнымъ вліяніемъ картезіянской философіи онъ держался онтологическаго аргумента. Но сообразно съ позднѣйшимъ духомъ собственной системы онъ открылъ его недостатки. Онъ не принадлежитъ къ числу тѣхъ, которые считаютъ онтологическое доказательство софизмомъ, но такъ же и не къ числу тѣхъ, которые, какъ напримѣръ Лами, признаютъ это доказательство, введенное Анзельмомъ и преобразованное Декартомъ, за вполнѣ абсолютное. По Лейбницу онтологическій аргументъ недостаточенъ. Его недостатокъ состоитъ въ томъ, что онъ справедливъ только при извѣстномъ предположеніи, котораго онъ не доказываетъ. Въ самомъ дѣлѣ онъ утверждаетъ слѣдующее: «Въ понятіи всесовершеннаго существа содержится существованіе; если бы такое существо не существовало, то оно не было бы совершеннымъ; слѣдовательно существованіе его необходимо». Конечно, это существованіе необходимо, но предполагая, что абсолютно-совершенное существо вообще *возможно.* Если *можетъ* быть такое существо, если представленіе его, вообще говоря, мыслимо, т. е. не заключаетъ въ себѣ никакихъ противорѣчій, то конечно очевидно, что это существо необходимо и существуетъ. Въ совершеннѣйшемъ изъ всѣхъ существъ возможность есть уже eo ipso дѣйствительность. Было бы явною нелѣпостью, еслибы совершеннѣйшее существо было бы только возможно, но не было бы достаточно совершенно для того, чтобы быть дѣйствительно. Слѣдовательно, какъ скоро допущена возможность, онтологическое доказательство бытія Божія держится крѣпко. Оно колеблется, какъ скоро оспаривается эта возможность. Оно несовершенно, такъ какъ только предполагаетъ эту возможность, а не доказываетъ: «Ибо, говоритъ Лейбницъ, молча предполагаютъ, что Богъ, или совершеннѣйшее существо, возможно. Еслибы этотъ пунктъ былъ такъ же доказанъ, какъ слѣдуетъ, то можно было бы сказать, что существованіе Бога доказано a priori съ геометрическою точностью». (*)

(*) *De la demonstration Cartésienne* de l'existence de Dieu du P. Lami. стр. 177.

КОСМОЛОГИЧЕСКІЙ (ФИЗИКОТЕОЛОГИЧЕСКІЙ) АРГУМЕНТЪ.

Возможность совершеннѣйшаго существа доказана, какъ скоро доказана его *необходимость*. А эту необходимость беретъ на себя довести до очевидности космологическое умозаключеніе. Онтологическое доказательство только утверждаетъ: если совершенное существо *можетъ* быть мыслимо, то оно *должно* быть мыслимо, какъ существующее. Космологическое доказательство показываетъ, что оно должно быть мыслимо: именно, чтобы объяснить существованіе вещей, совершенно необходимо мыслить существованіе Бога. Существованіе вещей можетъ быть мыслимо только посредствомъ понятія причинности. Каждая вещь должна имѣть свое достаточное основаніе; никакая вещь не основывается сама на себѣ. Слѣдовательно, должно быть существо, которое есть *источникъ или причина всѣхъ вещей*, которое не зависитъ отъ какого-нибудь другаго существа, слѣдовательно, имѣетъ свое основаніе въ себѣ самомъ. Это существо, имѣющее основаніе своего бытія въ себѣ самомъ, существуетъ не съ относительною, а *съ абсолютною необходимостью*. Такова общая формула, которая заключаетъ въ себѣ ходъ мыслей космологическаго доказательства. Первую посылку составляетъ существованіе вещей, вторую посылку-аксіома достаточнаго основанія, заключеніе—существованіе Бога. Если принимать міръ за сумму всѣхъ вещей, то относительно него будетъ справедливо то, что справедливо относительно каждой вещи: *міръ случаенъ*, слѣдовательно, должна существовать причина міра, которая не случайна, то есть *необходимая и вѣчная причина*. Если принять міръ за *цѣлое*, то эта причина міра должна быть *единственнымъ существомъ*. Наконецъ, если міровое цѣлое признается за цѣлесообразный, по плану расположенный порядокъ, то эта единственная причина міра должна быть существомъ, дѣйствующимъ по цѣлямъ, мыслящимъ, личнымъ, т. е. *мудрою причиною* или *творцомъ міра*. Изъ существованія міра мы выводимъ *существованіе Бога*: таково космологическое доказательство въ своей *физикальной* формѣ. Изъ единства міра мы заключаемъ о *единствѣ Бога*, и изъ цѣлесообразнаго устройства міра—*о нравственномъ единствѣ или личности Бога*: таково космологическое доказательство въ своей *теологической (физико-теологической)* формѣ.

Это доказательство, опирающееся на существованіе (не міра, а) *мірового порядка*, самъ Лейбницъ называетъ новымъ, до тѣхъ поръ еще неизвѣстнымъ аргументомъ. «Ясно, прибавляетъ онъ, что согласіе (accord) столь многихъ существъ, не обнаруживающихъ другъ на друга никакого взаимнаго вліянія, можетъ происходить только отъ нѣкоторой общей причины, которая управляетъ всѣми существами и необходимо должна соединять въ себѣ безконечное могущество и мудрость, для того, чтобы предопредѣлить ихъ гармоническій порядокъ» (*).

ДОКАЗАТЕЛЬСТВО ОТЪ ВѢЧНЫХЪ ИСТИНЪ.

Главное направленіе, которому постоянно слѣдуетъ Лейбницъ въ своихъ доказательствахъ бытія Божія, идетъ отъ случайности міра къ необходимости Бога. Міръ необходимъ только условнымъ или гипотетическимъ образомъ. Гипотетическая необходимость, для своего объясненія, требуетъ абсолютной или метафизической. Гипотетически необходимы случайныя истины, метафизически необходимы вѣчныя истины. Должна существовать метафизическая (безусловная) необходимость, должны существовать вѣчныя истины, потому что иначе невозможно было бы понять и случайнаго существованія, случайныхъ истинъ. Если же есть вѣчныя истины, то онѣ должны первоначально существовать въ нѣкоторомъ вѣчномъ и необходимомъ разумѣ, какъ въ своемъ субъектѣ, и этотъ разумъ можетъ быть только Богъ. Лейбницъ называетъ это *доказательствомъ* отъ *вѣчныхъ истинъ*: оно представляетъ космологическій аргументъ, примѣненный къ этому опредѣленному факту. Въ своей статьѣ о первой причинѣ вещей Лейбницъ говоритъ: «основы міра сокрыты въ нѣкоторомъ внѣмірномъ принципѣ, отличающемся отъ связи природы и отъ послѣдовательнаго ряда вещей, аггрегатъ которыхъ составляетъ міръ. И вотъ почему отъ физической или ги-

(*) Considérations sur le principe de vie. стр. 430.

потетической необходимости, по которой слѣдующее постоянно опредѣляется ближайшимъ ему предшествующимъ, необходимо должно подняться къ абсолютной или метафизической необходимости, которая уже не имѣетъ дальнѣйшаго основанія: ибо существующій міръ необходимъ физикально (гипотетически), но не абсолютно (метафизически). Если мы предположимъ, что этотъ міръ устроенъ извѣстнымъ образомъ, то, конечно, отсюда будетъ слѣдовать, что могутъ являться только такія, извѣстнымъ образомъ устроенныя вещи. Глубочайшій корень вещей долженъ содержаться въ нѣкоторой метафизической необходимости (in aliquo quod sit metaphysicae necessitatis); основаніемъ существующаго можетъ быть только нѣчто *существующее*: и потому необходимо должно *существовать* существо, метафизически необходимое, или такое, которое существуетъ само чрезъ себя, которое отлично отъ множества вещей или отъ міра, не имѣющаго—какъ мы допустили и доказали—никакой метафизической необходимости своего бытія. Если же основанія вещей можно искать только въ метафизическихъ необходимостяхъ или въ *вѣчныхъ истинахъ*, если далѣе—существующее можетъ происходить только отъ существующаго, *то вѣчныя истины должны существовать въ нѣкоторомъ совершенно необходимомъ существѣ, т. е. въ Богѣ* (in quodam subjecto absolute et metaphysice necessario, id est in Deo), который дѣлаетъ дѣйствительнымъ то, что безъ него было бы воображаемымъ» (*).

Доказавши космологически *существованіе*, *единство*, *необходимость* Бога, монадологія слѣдующимъ образомъ дѣлаетъ краткій обзоръ доказательствъ бытія Божія: «одинъ Богъ (или необходимое существо) имѣетъ то преимущество, что его существованіе необходимо, если оно возможно. А такъ какъ возможность (мыслимость) безграничнаго существа, которое чуждо всякаго отрицанія и, слѣдовательно, всякаго противорѣчія, не имѣетъ противъ себя ничего, то этого одного основанія достаточно для познанія бытія Божія *a priori*. Мы доказали это бытіе также *реальностью вѣчныхъ истинъ*. Но мы доказали его также и

(*) De rerum originatione radicali (1697). стр. 147, 148.

a posteriori, потому что есть случайныя существа, которыя могутъ имѣть свое послѣднее или достаточное основаніе только въ нѣкоторомъ необходимомъ существѣ, содержащемъ основаніе своего существованія въ себѣ самомъ». (*)

Всего проще и естественнѣе можетъ быть ведено доказательство бытія Божія въ лейбницевской философіи, если его вести строго въ смыслѣ и направленіи монадологіи. Лейбницъ доказываетъ бытіе Божіе *индукціею*, подобнымъ образомъ какъ бытіе монадъ. «Есть сложныя существа; поэтому должны быть *существа простыя*»: вотъ первыя положенія его системы. Есть тѣла: слѣдовательно должны быть силы, и эти силы не могутъ быть ни чѣмъ инымъ, какъ *монадами*. Такъ мы доходимъ до существованія монадъ. Существуютъ монады или постепенное царство силъ; слѣдовательно, должна существовать *высочайшая сила и высочайшая монада*, которая не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ *Богомъ*. Такъ мы доходимъ до существованія Бога. И отсюда объясняется то отношеніе, въ которое ставитъ себя Лейбницъ къ школьнымъ доказательствамъ. Такъ какъ существованіе Божіе онъ въ сущности доказываетъ *индукціею*, то перевѣсъ у него на сторонѣ космологическаго аргумента: существуютъ монады, слѣдовательно, должна существовать высочайшая монада или *Богъ*. Такъ какъ Богъ есть монада, то онъ есть *единственное* существо: такимъ образомъ, съ понятіемъ монады дано вмѣстѣ и единство Бога. Въ понятіи монады содержится, что можетъ и должна быть мыслима—высочайшая монада: такое значеніе имѣетъ у Лейбница онтологическій аргументъ. Наконецъ, такъ какъ существованіе монадъ составляетъ вообще метафизическую необходимость или *вѣчную истину*, то Лейбницъ основываетъ доказательство бытія Божія на реальности вѣчныхъ истинъ, на существованіи метафизической необходимости.

Но чтобы не исказить духа лейбницевской теологіи, мы здѣсь

(*) Monadologie Nr. 45. Доказательство *существованія* Бога: Monad. Nr. 38. Ср. выше, гл. XIII. Nr. 11. 3. стр. 314. О *единствѣ* Бога: Monad. Nr. 39. О *необходимости* Бога: Monad. Nr. 44. стр. 708. Ср. Principes de la nat. et de la gr. Nr. 7, 8. стр. 716.

должны остерегаться отъ поспѣшныхъ заключеній и не распространять понятія метафизической необходимости далѣе, чѣмъ на *бытіе* Божіе. Пусть по предъидущему доказано: что Богъ *существуетъ* съ метафизической необходимостью. Отсюда не слѣдуетъ, что Богъ и *дѣйствуетъ* по метафизической необходимости, что̀ значило бы то же самое, что впасть снова въ спинозизмъ. Изъ этого не слѣдуетъ, что Богъ не дѣйствуетъ *ни по какой необходимости,* что вѣчныя истины суть его произвольныя идеи (какъ думали Декартъ и Поаре): принять это значило бы то же самое, что отрицать вѣчныя истины и вообще сойти съ точки зрѣнія философіи. Богъ дѣйствуетъ не по произволу, слѣдовательно, онъ дѣйствуетъ по законамъ. Но онъ *не* дѣйствуетъ по метафизической необходимости. Итакъ, по какимъ же законамъ дѣйствуетъ Богъ? *Въ чемъ состоитъ божественная необходимость, такъ какъ она не есть ни метафизическая, ни физикальная?*

II. *Аттрибуты Бога.*

ВСЕМОГУЩЕСТВО. МУДРОСТЬ. БЛАГОСТЬ.

Богъ есть высочайшая монада. Это понятіе, данное и доказанное монадологіею, мы беремъ за исходную точку и за руководящую нить естественной теологіи. Отсюда вытекаютъ ближайшія опредѣленія Бога и, если въ чемъ-нибудь они будутъ одни другимъ противорѣчить, то зародышъ противорѣчія лежитъ уже въ этомъ элементѣ естественной теологіи. Какъ высочайшая монада,— или по любимому выраженію просвѣщенія,—какъ *высочайшее существо,* Богъ безграниченъ, слѣдовательно нематеріяленъ и потому *абсолютно совершенъ.* Вмѣстѣ съ границею Богу чуждъ и отрицательный принципъ, во всякомъ другомъ существѣ ограничивающій силу и совершенство и потому составляющій основаніе несовершенства: Богъ, какъ абсолютно совершенное существо, есть *чистая реальность* или, употребляя заранѣе Вольфовское выраженіе, онъ есть *всереальнѣйшее существо.* Доказавши въ монадологіи существованіе и единство Бога, Лейбницъ выводитъ отсюда самобытность (aseitas) и чистую дѣйствительность

Бога, составляющую понятіе абсолютнаго совершенства. «Такимъ образомъ можно вывести, что это высочайшее существо, которое единственно, обще и необходимо, не имѣетъ внѣ себя ничего, что бы было отъ него независимо, и что оно есть простое слѣдствіе самого себя: поэтому оно должно быть безгранично и содержать въ себѣ всякую возможную реальность. Отсюда слѣдуетъ, что Богъ *абсолютно совершенъ*: ибо совершенство есть ни что иное, какъ величина положительной реальности, взятая въ точномъ смыслѣ до границъ или предѣловъ вещей. А гдѣ нѣтъ никакихъ границъ, какъ въ *Богѣ*, тамъ совершенство абсолютно безконечно.» (*)

Но по изложеннымъ основоположеніямъ лейбницевской философіи, высшее существо никакъ не можетъ быть ясно познано низшимъ существомъ, такъ какъ это познаніе было бы разрушеніемъ той твердой естественной границы, которая въ каждомъ существѣ составляетъ монадическую своеобразность. Слѣдовательно и Бога, какъ существо высочайшее, человѣческій духъ, какъ разумъ ограниченный, никогда не можетъ понять съ полной ясностью и отчетливостью. Поэтому *теологія* въ строгомъ и объективномъ смыслѣ этого слова невозможна. Однако, если Богъ, какъ *высочайшая* монада, уже не входитъ въ цѣпь существъ (ибо онъ не имѣетъ вещества), то, какъ монада, онъ все-таки находится въ сродствѣ съ ними. Человѣческій духъ *богоподобенъ;* прочія существа *аналогичны* съ духомъ; потому что всѣ они суть силы и души. Слѣдовательно Богъ есть также *душа*, также *духъ*. Силы и аттрибуты, принадлежащіе всѣмъ душамъ и всѣмъ духамъ, необходимо должно приписать и божественному духу. Мы понимаемъ высшую монаду по *аналогіи* съ низшими; аналогія, существующая во всемъ царствѣ душъ—вотъ средство, которымъ мы познаемъ ихъ главу, совершеннѣйшую изъ всѣхъ душъ, высочайшаго изъ всѣхъ духовъ. И вотъ почему мы сказали прежде, что *теологія въ смыслѣ ученія о монадахъ есть собственно психологія Бога:* ибо мы можемъ ясно познавать Бога только настолько, насколько духъ его представляетъ аналогію съ нашимъ духомъ. Но естествен-

(*) Monadologie. Nr. 40, 41. стр. 708.

но, что въ высочайшей монадѣ сродныя душевныя силы необходимо должны дѣйствовать въ высочайшей потенціи, т. е. безъ границъ, слѣдовательно въ чистой реальности. Поэтому, что-бы понять аттрибуты Бога, мы должны возвысить наши душевныя силы въ высочайшую потенцію, другими словами — мы должны увеличить аналогическое между Богомъ и человѣческимъ духомъ до такой степени, что степень, которая была бы выше, уже не можетъ быть мыслима. Это возвышеніе относительнаго въ абсолютное называется *via eminentiae*. Сила дѣйствуетъ eminenter (по превосходству), если она ни чѣмъ не обусловливается и не задерживается. Такъ дѣйствуютъ монадныя силы въ Богѣ. И вотъ почему мы можемъ сказать, что *психологія становится теологіею*, какъ скоро мы ее потенцируемъ и ея понятія via eminentiae возводимъ на высочайшую степень. При безконечной разности между Богомъ и человѣкомъ, *познаніе Бога возможно только посредствомъ аналогіи, расширяемой до безконечной разности или возводимой до неизмѣримой высоты.*

Каждая монада есть *сила, которая представляетъ и стремится*, которой представленіе и стремленіе стараются развиться, проясниться, стать отчетливѣе. Въ человѣческомъ духѣ представляющая сила становится *разумомъ*, стремящаяся—*волею*. Въ Богѣ абсолютная сила становится абсолютнымъ разумомъ и абсолютною волею. Абсолютна сила, для которой все возможно: т. е. *всемогущество*; абсолютенъ разумъ, который все познаетъ наияснѣйшимъ образомъ: т. е. совершенное познаніе (всевѣдѣніе) или *мудрость*; абсолютна наконецъ воля, которая стремится къ совершенству, къ истинному блаженству, къ наилучшему при всѣхъ возможныхъ обстоятельствахъ: т. е. *благость*. Такимъ образомъ всемогущество, мудрость и благость суть необходимые аттрибуты Бога, какъ высшія потенціи силы, представленія и стремленія. Совершенно такъ и опредѣляетъ монадологія сущность Бога: «Въ Богѣ существуетъ *могущество*, изъ котораго все проистекаетъ, далѣе *познаніе*, которое объемлетъ міръ идей до малѣйшихъ его частей, наконецъ *воля*, которая производитъ измѣненія или созданія по принципу наилучшаго. *И это точно соотвѣтствуетъ тому, что въ сотворенныхъ монадахъ составляетъ*

основныя силы, именно-способностямъ представленія и стремленія. Но въ Богѣ эти аттрибуты абсолютно безконечны или совершенны, между тѣмъ какъ въ сотворенныхъ монадахъ или энтелехіяхъ (терминъ, который *Hermolaus Barbarus* перевелъ словомъ «*perfectihabiae*») существуютъ только ихъ отраженія, болѣе или менѣе совершенныя, смотря по монадамъ» (*). «Богъ долженъ заключать въ себѣ въ превосходной степени тѣ совершества, какія содержатся въ простыхъ монадахъ. Слѣдовательно, онъ будетъ имѣть могущество, познаніе и волю въ совершенной мѣрѣ, то есть, высочайшее всемогущество, всевѣдѣніе и всеблагость (une toute-puissance, une omniscience et une bonté souveraines)» (**).

III. *Твореніе и нравственная необходимость.*

Таковы аттрибуты Бога, ясно познаваемые нами, какъ внутреннія свойства его существа. Эти аттрибуты суть *силы*, дѣйствующія въ Богѣ. Какъ дѣйствуютъ эти силы въ Богѣ? Всякое дѣйствованіе состоитъ въ осуществленіи того, что возможно, или въ перемѣнѣ, при которой отъ состоянія возможности совершается переходъ къ состоянію дѣйствительности. Естественныя силы дѣйствуютъ по мѣрѣ своего могущества; эту мѣру составляетъ естественный зачатокъ, и осуществленіе естественнаго зачатка есть *развитіе*. Но въ Богѣ, какъ въ существѣ совершенномъ, безграничномъ, сверхприродномъ, *нѣтъ никакой природы*, слѣдовательно и никакого естественнаго зачатка: слѣдовательно, въ Богѣ нѣтъ и никакого развитія. *Божественныя силы не развиваются*, такъ какъ онѣ уже напередъ полагаются абсолютными, такъ какъ въ нихъ нѣтъ границы и, слѣдовательно, нѣтъ вещества, нѣтъ вещества и, слѣдовательно, нѣтъ естественнаго зачатка, а вмѣстѣ съ этимъ нѣтъ и того элементарнаго состоянія возможности, которое въ прочихъ монадахъ составляетъ принципъ развитія. Въ Богѣ все возможно, но эта возможность есть не тем-

(*) — Et c'est ce, qui répond à ce qui dans les Monades créées fait le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive. Monad. Nr. 48. стр. 708.

(**) Principes de la nat. et de la gr. Nr. 9. стр. 716.

ный естественный зачатокъ, а *ясное представленіе*, т. е. возможность не естественная (матеріяльная), а чисто идеальная. Слѣдовательно, божественная дѣятельность состоитъ въ томъ, что она осуществляетъ идеальную возможность или превращаетъ идею въ природу и дѣйствительность, міръ идей въ реальный міръ. Проявленіе силы, посредствомъ которой идеальное переходитъ въ дѣло, есть не развитіе, а *твореніе*. Такъ что въ отношеніи къ дѣятельности различіе между Богомъ и монадами состоитъ въ томъ, что божественныя силы *творятъ*, между тѣмъ какъ естественныя силы *развиваютъ*. Развитіе происходитъ по темному, безсознательному представленію, твореніе же по ясному и сознательному. Первое формуетъ то, что дано вещественно, второе воплощаетъ форму, ясно образованную въ сознаніи; твореніе дѣйствуетъ не инстинктивно, какъ природа, а по сознательному плану, какъ *искусство*. Твореніе есть искусство: вотъ почему въ человѣческомъ искусствѣ Лейбницъ видѣлъ аналогію съ божественнымъ творчествомъ и принималъ архитектоническій духъ человѣка за малое божество.

Богъ *существуетъ* только дѣйствуя; онъ дѣйствуетъ только *творя*; онъ творитъ по совершенно ясному представленію и, слѣдовательно, относится къ сотворенному, какъ художникъ къ своему созданію. *Какъ* и *что* творитъ Богъ? По какому закону происходитъ твореніе, или же оно не имѣетъ законовъ? Дѣло идетъ о свободѣ и необходимости въ Богѣ, и можно видѣть напередъ, что этотъ великій вопросъ Лейбницъ разрѣшитъ аналогично съ тѣмъ, какъ онъ рѣшилъ его въ психологіи человѣка: ибо лейбницевская теологія по своему спекулятивному характеру есть психологія Бога. Если свободу и необходимость противополагать одну другой, то является неразрѣшимая дилемма, которую Лейбницъ называетъ однимъ изъ лабиринтовъ, гдѣ обыкновенно заблуждается человѣческій разумъ. (*) Твореніе или дѣйствіе божественныхъ силъ есть ли актъ *необходимости*, вполнѣ подчиняющей себѣ волю и, слѣдовательно, уничтожающей ее, или же оно есть актъ произвола, отвергающаго всякій законъ? На какую бы

(*) Ср. Théodicée, préface. стр. 470.

сторону этой противоположности мы ни стали, поставимъ ли мы міръ въ зависимость отъ всемогущей необходимости, или же отъ всемогущаго произвола, въ томъ и въ другомъ случаѣ ходомъ вещей управляетъ чуждая, неотвратимая судьба, и слѣдовательно уничтожается свобода и самоопредѣленіе въ нѣдрахъ міра и человѣка. Къ чему быть дѣятельнымъ и усильно добиваться извѣстныхъ цѣлей въ жизни, если вещи произойдутъ неизмѣнно такъ, какъ это было рѣшено заранѣе? Человѣку, повидимому, не остается здѣсь ничего, кромѣ минутныхъ удовольствій, и, въ отношеніи къ будущему, кромѣ тупой и квіэтистической философіи, которую Лейбницъ, вмѣстѣ съ древними, называетъ *лѣнивымъ разумомъ* (la raison paresseuse). Какъ скоро божественное дѣйствіе мы принимаемъ за слѣпую необходимость или голый произволъ, тотчасъ, тѣмъ или другимъ путемъ, человѣческій разумъ попадаетъ въ лабиринтъ *фатализма*, въ древнюю вѣру въ рокъ и паркъ, или въ магометанскія идеи о судьбѣ, т. е. въ суевѣріе, которое одинаково противно какъ религіи, такъ и разуму.

Твореніе есть актъ божественной силы или всемогущества. Еслибы оно было *только* актомъ всемогущества, то Богъ долженъ былъ бы создать все, что можетъ его сила, и твореніе было бы въ этомъ случаѣ необходимое слѣдствіе энергіи божественной воли. Оно было бы *метафизически необходимо*, какъ самое бытіе Бога. Но божественная сущность есть не только всемогущая сила, а вмѣстѣ и всевидящій *разумъ*, яснѣйшимъ образомъ познающій то, что содержитъ въ себѣ всемогущество. Поэтому твореніе есть вмѣстѣ актъ божественнаго разума, который есть сама совершенная мудрость, и если первое условіе творенія есть существованіе силы, то второе условіе есть разумность и мудрость этой силы. Если же, однако, твореніе было бы *только* дѣломъ мудрости, то Богъ долженъ былъ бы произвести *все*, что содержится въ его разумѣ, все, что онъ наияснѣйшимъ образомъ представляетъ; въ такомъ случаѣ твореніе было бы необходимымъ слѣдствіемъ божескаго разумѣнія, продуктомъ совершеннаго мышленія. Тогда твореніе было бы *логически необходимо*, какъ истины и понятія разума. А такъ какъ въ божескомъ разумѣ яснѣйшимъ образомъ представляется все, что содержитъ въ себѣ

всемогущество, такъ какъ разумная сила Бога заключаетъ въ себѣ всецѣлое царство *всѣхъ* идеальныхъ возможностей, то разумъ равняется могуществу, и твореніе, обусловленное разумомъ, ничѣмъ не отличается отъ акта простаго проявленія силы. Что слѣдуетъ изъ сущности силы, то необходимо метафизически; что слѣдуетъ изъ сущности разума, то необходимо логически: въ Богѣ логическая необходимость равна метафизической. Твореніе необходимо логически, т. е. Богъ *необходимо* долженъ создать все, что его разумъ мыслитъ и представляетъ; онъ необходимо долженъ представлять и мыслить все, что можетъ его сила; поэтому твореніе, обусловленное логически (разумомъ), равняется творенію, обусловленному метафизически (силою).

Еслибы твореніе опиралось только на эту необходимость, то въ немъ вовсе не участвовала бы, или участвовала бы только по имени божеская *воля*; ибо она необходимо должна была бы дать совершиться въ дѣйствительности всему, что можетъ сила и что представляетъ разумъ. Она не дѣйствовала бы *сама отъ себя*, а только *давала бы дѣйствовать* другимъ силамъ. Въ сущности—Бога нужно было бы признать существомъ *безъ воли*, а это значило-бы то же самое, что подвергнуть сомнѣнію силу воли вообще, а вмѣстѣ съ тѣмъ и мораль. Богъ не былъ бы Богомъ, еслибы онъ дѣйствовалъ только какъ могущество или разумъ, а не какъ личная сила воли. Поэтому твореніе необходимо должно быть понимаемо вмѣстѣ и какъ дѣло божеской воли. Но воля всегда дѣйствуетъ по нѣкоторой идеѣ или по нѣкоторому представленію, которое наиболѣе ее привлекаетъ, которое беретъ по своей силѣ перевѣсъ надъ всѣми другими и потому преимущественно *передъ* всѣми другими избирается и реализуется. Такъ точно божеская воля изъ всѣхъ возможныхъ представленій, на которыя мы можемъ смотрѣть какъ на столько же возможныхъ *міровъ, избираетъ* нѣкоторый опредѣленный міръ, для того чтобы сотворить его. Только въ силу этого твореніе становится *созданіемъ* и божеское дѣйствіе *твореніемъ* въ тѣсномъ смыслѣ, тогда какъ иначе оно было бы метафизическимъ или логическимъ слѣдствіемъ, т. е. невольнымъ произведеніемъ. Но, кромѣ того, воля избираетъ не всякую идею, какую угодно, а

непремѣнно ту, которая наиболѣе привлекательна. Человѣческая воля избираетъ преобладающую склонность; между всѣми опредѣляющими представленіями она реализуетъ то, которое всего полезнѣе для нея, всего больше способствуетъ гуманности, всего сообразнѣе съ разумомъ: ибо полезное, какъ скоро оно ясно мыслится, есть общеполезное, есть сообразное съ разумомъ. Такъ точно божеская воля изъ всѣхъ идеальныхъ возможностей или изъ всѣхъ возможныхъ міровъ избираетъ тотъ міръ, который представляется божескому разуму наиполезнѣйшимъ и наилучшимъ и который, слѣдовательно, и самъ въ себѣ и самъ по себѣ есть дѣйствительно *наилучшій* и *наисчастливѣйшій* изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. Слѣдовательно, божеская воля избираетъ и творитъ по *принципу наилучшаго* (selon le principe du meilleur). Воля дѣйствуетъ *нравственно*, такъ какъ она избираетъ; она дѣйствуетъ *необходимо*, такъ какъ ея выборъ направляется высочайшимъ разумѣніемъ, въ силу котораго воля никакъ не можетъ не избрать наилучшаго. Поэтому законъ божеской воли есть *нравственная необходимость*: эта необходимость составляетъ вмѣстѣ глубочайшее основаніе для объясненія творенія и въ этомъ смыслѣ есть верховный міровой принципъ. Еслибы твореніе было необходимо въ метафизическомъ или логическомъ смыслѣ, то Богъ долженъ былъ бы создать все, что можетъ его всемогущая сила, все, что мыслитъ его всевѣдущій умъ; онъ долженъ былъ бы привести въ дѣйствительность всѣ идеальныя возможности. Но онъ осуществляетъ изъ нихъ только то, что онъ *хочетъ*, онъ хочетъ только то, что онъ *избираетъ*, а по вѣчному закону своей воли онъ избираетъ *наилучшее*. Вотъ въ чемъ состоитъ нравственная необходимость творенія и вмѣстѣ сущность божественной свободы. Человѣческая свобода, какъ мы видѣли, есть сообразность воли и разума; божеская свобода есть высочайшая аналогія человѣческой свободы: она есть совершенная сообразность между высочайшею волею и высочайшимъ разумомъ, между *благостью* и *мудростью*; благость же, опредѣляемая и умѣряемая мудростью, есть *правосудіе*. Правосудіе есть ни что иное, какъ *благость, сообразная съ мудростью*. «Такъ какъ правосудіе, — говоритъ Лейбницъ,—если взять его вообще, есть благость, со-

*

образная съ мудростью (une bonté conforme à la sagesse), то въ Богѣ должно существовать *высочайшее правосудіе*» (*). Человѣческое правосудіе обнаруживается въ *любви къ людямъ*, которая ищетъ чужаго счастья, какъ своего собственнаго, которой высшая цѣль есть всеобщее благополучіе, гармонически развитое человѣчество. Божеское правосудіе есть высочайшая аналогія человѣческаго: оно желаетъ и создаетъ *счастливый міръ*, въ которомъ всѣ существа совершенно согласуются между собою. Человѣческая любовь находитъ свое счастье въ счастливомъ человѣчествѣ; — божеская любовь находитъ свое счастье въ *счастливомъ мірѣ*. Первая имѣетъ цѣлью и развиваетъ человѣческую гармонію; вторая создаетъ и довершаетъ міровую гармонію. Божественная необходимость есть необходимость нравственная. Нравственная необходимость есть разумная воля въ высочайшей потенціи, т. е. мудрая благость, которая вмѣстѣ есть правосудіе и любовь. Мудрая благость создаетъ наилучшій міръ, который поэтому есть и счастливѣйшій. И вотъ почему эту нравственную необходимость, заключающуюся въ существѣ Божіемъ, Лейбницъ превосходно называетъ *счастливою необходимостью*, такъ какъ подъ ея закономъ возникаетъ и сохраняется счастливый міръ.

ОТНОШЕНІЕ НРАВСТВЕННОЙ И ЕСТЕСТВЕННОЙ НЕОБХОДИМОСТИ.

Лейбницевская философія строго различаетъ слѣдующіе модусы необходимости: метафизическую (логическую, геометрическую), физическую и нравственную необходимость. Все, что ни есть, должно имѣть основаніе и, слѣдовательно, должно быть необходимо, но эти необходимости имѣютъ различное значеніе, и строгое различеніе ихъ составляетъ первую потребность правильнаго взгляда. Кто не знаетъ или не признаетъ категоріи необходимости, тотъ стоитъ внѣ всякаго познанія; кто всякую необходимость понимаетъ только въ одномъ смыслѣ, тотъ необходимо исказитъ истину вещей и, можно сказать напередъ, что на преувеличенномъ и потому ложномъ принципѣ, — онъ будетъ основывать преувеличенную и потому ложную систему. Такъ, у спинозистовъ необходимость признается только въ метафизическомъ (геометрическомъ) смыслѣ, у матеріялистовъ только въ физическомъ. Метафизическая необходимость, какъ напримѣръ логическая и геометрическая, имѣетъ мѣсто *безусловно*, ибо принципъ ея есть сила, которая *не можетъ* не дѣйствовать такъ, а не иначе, или разумъ, который *не можетъ не мыслить* такъ, а не иначе. Нравственная необходимость имѣетъ мѣсто условно или гипотетически, потому что ея принципъ есть *воля*, избирающая и выполняющая нѣкоторую опредѣленную возможность изъ многихъ. Точно такъ же естественная необходимость имѣетъ мѣсто гипотетически, потому что принципъ ея есть сила, которая при извѣстныхъ условіяхъ дѣйствуетъ такъ, при другихъ иначе. Въ смыслѣ метафизическомъ необходимы вѣчныя истины, въ смыслѣ физическомъ—случайныя истины или естественные факты, въ смыслѣ нравственномъ—дѣйствія воли, которыя опредѣляются выборомъ наилучшаго, или слѣдуютъ принципу цѣлесообразности. Метафизическая необходимость господствуетъ надъ *разумомъ*, физическая надъ *природою*, нравственная опредѣляетъ *волю*. Логическій разумъ мыслитъ по закону *тожества*, природа дѣйствуетъ по закону *основанія*, воля по принципу *цѣли*. *Воля* и *природа* согласуются въ томъ, что и та и другая дѣйствуютъ подъ условіями, что, слѣдовательно, дѣйствія той и другой имѣютъ только гипотетическую необходимость. Гипотетическая необходимость относится къ метафизической какъ частное къ общему, какъ конкретное къ абстрактному, какъ фактъ къ вѣчной истинѣ, или какъ дѣйствительность къ возможности. Поэтому между той и другой никогда не можетъ быть противорѣчія: факты природы, какъ и дѣйствія воли, ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть такъ противоразумны, чтобы противорѣчить принципу мыслимости. Но какъ же относится гипотетическая необходимость воли къ гипотетической необходимости природы, — нравственная необходимость къ естественной? Послѣдняя имѣетъ мѣсто въ случайныхъ фактахъ природы, которые всегда суть обусловленныя обнаруженія силъ. Они должны имѣть нѣкоторое послѣднее достаточное основаніе. Это послѣднее, достаточное основаніе есть *Богъ*, и именно

(*) Princ. de la nat. et de la gr. Nr. 9, стр. 716.

божеская *воля*, которая одна въ состоянiи создать изъ возможнаго дѣйствительное и которая совершаетъ это созданiе по закону нравственной необходимости, т. е. по выбору наилучшаго или по принципу высочайшей цѣлесообразности. Такимъ образомъ, нравственная необходимость составляетъ послѣднее достаточное основанiе физической, которая не имѣла бы конца, если бы не находила въ этой нравственной необходимости своего вѣчнаго заключенiя. Такимъ образомъ, нравственная необходимость есть верховнѣйшая и высочайшая законодательница природы, и факты природы, связанные цѣпью механической причинности, необходимо должны въ своей послѣдней инстанцiи объясняться изъ принципа цѣлесообразности, то есть *телеологически*. И такимъ образомъ здѣсь, съ точки зрѣнiя теологiи, доказывается то отношенiе между *конечными и дѣйствующими* причинами, которое уже прежде мы разрѣшили какъ высшую задачу лейбницевской метафизики. Это не однородные, соподчиненные принципы; напротивъ, причинность имѣетъ мѣсто только подъ условiемъ телеологiи, физическая необходимость подъ условiемъ нравственной, природа подъ условiемъ божественной воли. «Causae efficientes pendent a finalibus». Высочайшая causa finalis есть нравственная необходимость въ Богѣ, отъ которой зависитъ все прочее, всѣ обусловленныя обнаруженiя силъ. «Вѣчныя истины,—говоритъ монадологiя, — не зависятъ отъ Бога, какъ нѣкоторые думаютъ, онѣ не произвольны и не зависятъ отъ божеской воли, какъ повидимому думали Декартъ и Поаре. Это имѣетъ мѣсто только относительно случайныхъ истинъ, принципъ которыхъ есть цѣлесообразность и выборъ наилучшаго, между тѣмъ какъ необходимыя истины зависятъ единственно и исключительно отъ божескаго разума, внутреннiй объектъ котораго онѣ составляютъ». (*)

Въ чистой силѣ возможно безконечно многое; въ чистомъ разумѣ безконечно многое мыслимо. Напротивъ, въ природѣ дѣйствительно только это опредѣленное, въ разумѣнiи природы должны быть объяснены и мыслимы именно эти опредѣленные факты. Поэтому вопросъ будетъ такой: какимъ образомъ изъ этихъ безчисленныхъ возможностей происходитъ эта опредѣленная дѣйствительность? какимъ образомъ изъ мiра идей, въ которомъ могутъ быть представляемы безчисленныя возможности, происходитъ этотъ дѣйствительный мiръ, въ которомъ возможны только вотъ такiе факты? Отвѣтъ слѣдующiй: посредствомъ *выбора*, и притомъ выбора божественной воли, которая согласуется съ самою мудростью и потому изъ безчисленныхъ возможностей избираетъ *наилучшую, наисовершеннѣйшую, наисчастливѣйшую* и ее осуществляетъ въ дѣйствительности.

(*) Monadologie. Nr. 46. стр. 708.

ДЕВЯТНАДЦАТАЯ ГЛАВА.

СИСТЕМА ПРЕДУСТАВЛЕННОЙ ГАРМОНИИ: БОГЪ И МІРЪ.

I. *Деизмъ*. Различіе пантеизма и теизма. Лейбницевскій деизмъ: Богъ какъ творецъ и правитель міра. Природа и благодать. II. *Оптимизмъ*. Деизмъ и оптимизмъ. Оптимизмъ и пантеизмъ. Твореніе и природа. Предуставленная гармонія. III. *Теодицея*. Сомнѣніе Бэля. 1. Изъясненіе зла въ мірѣ. Метафизическое, физическое, нравственное зло. 2. Отношеніе зла къ міровому порядку. Оправданіе наилучшаго міра. 3. Отношеніе зла въ мірѣ къ Богу. Оправданіе Бога.

До сихъ поръ мы разсматривали міръ съ метафизической точки зрѣнія, какъ систему силъ или монадъ, которыя даны какъ вѣчныя субстанціи. Такимъ образомъ, міръ являлся намъ *природою*, развивающеюся собственными силами, и постепенно восходящею къ силамъ все болѣе и болѣе высокимъ, которыя наконецъ проясняются въ духовный и нравственный міръ. Но высочайшая сила, такъ какъ она уже не ограничена, не принадлежитъ болѣе къ связи природы. Съ понятіемъ высочайшей силы или Бога, метафизическая точка зрѣнія превращается въ теологическую, а съ теологической точки міръ является какъ *твореніе*. Здѣсь раскрывается отношеніе монадъ къ Богу, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, мы открываемъ моментъ ихъ сущности, который мы до сихъ поръ тщательно оставляли въ тѣни. Мы съ намѣреніемъ постоянно выставляли впередъ въ монадахъ только другой моментъ: именно, что онѣ суть субстанціи, самостоятельныя и самодѣятельныя существа, которыя развиваются собствен-

ною самобытною силою, которая составляетъ единственное основаніе всего, что въ нихъ совершается. Это была сторона ихъ *независимости*. Онѣ независимы, потому что онѣ не могутъ опредѣляться и подвергаться вліянію извнѣ; напротивъ, каждая изъ нихъ дѣйствуетъ только сама изъ себя. Такимъ образомъ, онѣ образуютъ элементы міроваго порядка въ смыслѣ природы (*физисъ*): ибо природа существуетъ только тамъ, гдѣ дѣйствуютъ самобытныя силы, гдѣ въ вещахъ существуетъ сила, самодвижность и самодѣятельность. Но монады содержатъ въ себѣ только основаніе своихъ *дѣйствій*, а никакъ не основаніе своего *существованія*. Они дѣйствуютъ собственными силами, но самыя эти силы существуютъ отъ Бога. *Если* монады существуютъ, то изъ нихъ самихъ слѣдуетъ все; но *что* они существуютъ—это слѣдуетъ изъ акта божественнаго творчества. И въ этомъ состоитъ ихъ *зависимость*. «Монады,—говоритъ Лейбницъ,—ни отъ чего не зависятъ, кромѣ Бога.» Ихъ дѣятельность самобытна, ихъ бытіе создано: въ первомъ отношеніи онѣ имѣютъ значеніе *субстанцій*, во второмъ *твореній*. Субстанціями монады являются въ метафизическомъ смыслѣ, твореніями въ теологическомъ. Слѣдовательно, Богъ относится къ монадамъ 1) какъ высочайшая сила къ низшимъ, и 2) какъ творецъ къ своимъ твореніямъ. Какъ высочайшая монада, онъ есть *конечная цѣль*, къ которой стремятся всѣ другія монады; какъ творецъ, онъ есть сила, производящая бытіе всѣхъ другихъ силъ. И, такимъ образомъ, Богъ въ одно время есть и дѣйствующая и конечная причина всѣхъ вещей, высочайшая ихъ causa efficiens и высочайшая ихъ causa finalis.

Основаніе творенія заключается въ божескомъ могуществѣ, цѣль творенія въ божескомъ міровомъ планѣ, который есть вмѣстѣ актъ мудрости и благости, слѣдовательно опредѣляется идеею правосудія. Божеское могущество составляетъ *осуществляющій* принципъ міра, божеское правосудіе—*правящій*. И, такимъ образомъ, Богъ находится къ міру въ двоякомъ отношеніи: въ силу своего могущества онъ есть творящій (исполнитель) художникъ міра; въ силу своего правосудія (мудрости и благости) онъ правящій художникъ міра. Какъ творящій, какъ тотъ, кто

производитъ міръ, онъ есть художникъ *архитектоническій*; какъ правящій, какъ тотъ, кто хранитъ міръ и правитъ міромъ, онъ есть художникъ *нравственный*. Архитектоническій художникъ есть *строитель міра*, нравственный есть *владыка міра*. Какъ созданіе строителя, твореніе есть *машина*; какъ царство владыки міра, оно есть *государство*.

Въ первомъ отношеніи оно есть *механическое* художественное произведеніе, во второмъ *нравственное*. «Богъ дѣйствуетъ,—говоритъ Лейбницъ въ своей статьѣ о *происхожденіи вещей*,—нетолько физически, но и свободно; онъ есть нетолько основаніе, но и цѣль вещей; онъ обнаруживаетъ нетолько свое величіе или могущество въ созданіи міровой машины, но и свою благость или мудрость въ ея устройствѣ и планѣ. Не нужно думать, что здѣсь смѣшивается нравственное совершенство, или благость, съ метафизическимъ совершенствомъ, или величіемъ, и что первое поглощается вторымъ: міръ, не только въ физическомъ или метафизическомъ смыслѣ, но и въ нравственномъ есть совершеннѣйшій міръ; *ибо нравственная сила дана духамъ отъ самой природы*. И вотъ почему міръ есть не только *удивительнѣйшая* машина, но, такъ какъ онъ состоитъ изъ духовъ, то онъ есть и *наилучшее государство* (optima respublica), дающее духамъ возможно больше блаженства и радости; именно въ этомъ и состоитъ естественное совершенство міра.» (*)

Такимъ образомъ, міръ и природа сводятся наконецъ на Бога и выводятся изъ вѣчной силы и мудрости. Вмѣстѣ съ тѣмъ физика возводится въ теологію, и такой *физикотеологическій характеръ* составляетъ для лейбницевской системы ея послѣднее существенное выраженіе. Еще прежде яснаго формулированія самой монадологіи, духъ ея творца уже слѣдовалъ этому физикотеологическому направленію. Такъ уже въ 1687 году, сообщая Бэлю принципъ непрерывности и безконечно-малыхъ разностей, Лейбницъ писалъ ему: «Истинная физика должна быть почерпаема изъ источника божественныхъ совершенствъ. Богъ есть послѣдняя причина вещей и познаніе Бога составляетъ принципъ

(*) De rerum originatione radicali, стр. 148.

наукъ, точно такъ же, какъ его сущность и воля есть принципъ всякаго бытія. Философія будетъ освящена, *если мы будемъ выводить ея ручьи изъ источника божественной сущности*. Вмѣсто того, чтобы исключать изъ физики *конечныя причины* и соображенія о *мудромъ могуществѣ*, мы скорѣе должны отсюда выводить все, что есть въ физикѣ. Я допускаю, что въ частности дѣйствія природы могутъ и должны быть объясняемы механически, не опуская однако же изъ виду ихъ *цѣлей* и ихъ пользы; но общіе принципы физики и механики зависятъ отъ руководства нѣкотораго высочайшаго разумѣнія и безъ него не могутъ быть объяснены. *И такимъ образомъ должно примирить религію съ разумомъ.*» (*)

Съ этой *физико-теологической* точки зрѣнія разрѣшается тотъ вопросъ о совершенствѣ міра, котораго мы касались прежде, именно—есть ли совершенство міра возрастающее или равномѣрное? Какъ извѣстно, Лейбницъ изслѣдовалъ эту задачу въ письмѣ къ Бурге, и Лессингъ полагалъ, что въ духѣ лейбницевской философіи должно предпочесть равномѣрное совершенство. Его сужденіе совершенно правильно. Какъ чистая природа, міръ былъ бы безконечнымъ постепеннымъ царствомъ монадъ, слѣдовательно, системою безъ—конца возрастающаго совершенства. Но міръ не есть просто природа, онъ есть вмѣстѣ *твореніе*. Какъ твореніе, онъ есть *совершеннѣйшій міръ*, и ясно, что эта высочайшая степень совершенства никакъ не можетъ быть возрастающимъ совершенствомъ, которое высочайшей степени никогда бы и не достигло. Твореніе необходимо образуетъ систему вѣчно равномѣрнаго совершенства, ибо царство существъ въ немъ замыкается высочайшею цѣлью и послѣднимъ основаніемъ, которыя (цѣль и основаніе) заключаются въ самомъ существѣ божіемъ (**).

Итакъ, итогъ естественной теологіи (физикотеологіи) содержится въ слѣдующихъ главныхъ понятіяхъ. Богъ создаетъ и устраиваетъ міръ, и въ этомъ естественномъ и нравственномъ

(*) Extrait d'une lettre à Mr. Bayle sur un principe général, utile à l'explication des loix de la nature. стр. 106.

(**) См. выше, гл. IX. Nr. III. 1. стр. 221.

міровомъ порядкѣ обнаруживается божественная сила и мудрость. Мировой порядокъ есть откровеніе Бога. Понятіе о Богѣ, какъ открывающемъ себя въ природѣ и мірѣ, есть *деизмъ*. Этотъ міръ, созданный Богомъ, есть совершеннѣйшій и *лучшій* изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. Что дѣйствительный міръ есть наилучшій, въ этомъ понятіи состоитъ *оптимизмъ*. Но въ дѣйствительномъ мірѣ повсюду существуетъ несовершенство и зло. Какимъ же образомъ въ совершеннѣйшемъ мірѣ можетъ существовать несовершенное, въ счастливѣйшемъ мірѣ бѣдствіе, въ наилучшемъ мірѣ зло? Какъ возможно среди несовершенствъ дѣйствительнаго міра оправдать положеніе, что онъ дѣйствительно наилучшій міръ? Этотъ вопросъ разрѣшается *теодицеею*. И въ этихъ опредѣленіяхъ деизма, оптимизма и теодицеи (въ тѣсномъ смыслѣ) выражается и развивается система естественной теологіи.

I. *Деизмъ*.

Различіе между пантеизмомъ и теизмомъ.

Прежде всего мы должны строго установить обыкновенно шаткое понятіе деизма. Деизмъ есть нѣкоторый опредѣленный теизмъ. Это — теизмъ естественной теологіи, и въ такомъ смыслѣ его должно отличать какъ отъ пантеизма, такъ и отъ теизма откровенныхъ и положительныхъ религій. Деизмъ есть естественное познаніе Бога, т. е. онъ учитъ о Богѣ, котораго откровеніе составляютъ природа и міръ вообще. Слѣдовательно, въ понятіи о мірѣ, какъ устроенномъ Богомъ, другими словами, въ понятіи міроваго порядка, деизмъ согласуется съ пантеизмомъ. И въ томъ, и въ другомъ Богъ есть *ordo ordinans*. Но между тѣмъ какъ пантеизмъ полагаетъ міровой порядокъ равнымъ божественной сущности, деизмъ признаетъ между ними то различіе, что Богъ остается внѣ міра и надъ міромъ, какъ высочайшее существо, какъ личный творецъ міра, какъ причина міра, превосходящая міръ. Между Богомъ и міромъ въ деизмѣ нѣтъ существеннаго единства, а есть *отношеніе*, подобное отношенію художника къ своему созданію. Художникъ есть эминентная причина художественнаго произведенія, т. е. онъ содержитъ въ себѣ больше, чѣмъ сколько обнаруживается въ произведеніи. Такъ точно Богъ содержитъ въ себѣ больше, чѣмъ сколько обнаруживаетъ міръ, и онъ могъ бы, если бы дѣло шло только о его могуществѣ или о его метафизической сущности, создать и другой міръ, не такой, какъ нашъ. Могущество Божіе превосходитъ всякую природу и всякое естественное познаніе; вотъ почему деизмъ долженъ признавать въ Богѣ нѣчто ирраціональное, до чего ему впрочемъ нѣтъ дѣла, но отъ чего его раціонализмъ неизбѣжно получаетъ склонность къ супранатурализму. То, чѣмъ деизмъ отличается отъ пантеизма, это самое дѣлаетъ изъ него *теизмъ*: именно—раздѣленіе между Богомъ и міромъ и необходимое его слѣдствіе—ограниченіе раціональнаго познанія и принятіе, что есть нѣчто *ирраціональное*. Но способъ откровенія внѣмірнаго Бога иначе является въ *чистомъ деизмѣ*, иначе въ теистическихъ представленіяхъ положительныхъ религій. И это различіе такъ сильно и глубоко, что въ этомъ случаѣ чистый деизмъ не такъ относится къ положительнымъ религіямъ, въ особенности же къ христіанской, какъ этого требуетъ даже мало развитой пантеизмъ. По твердымъ понятіямъ чистаго деизма внѣмірный, сверхприродный Богъ открывается въ *мірозданіи*, а никакъ не исключительно въ какомъ-нибудь *единичномъ существѣ*. По деистическимъ понятіямъ невозможно, чтобъ совершеннѣйшее существо когда-нибудь стало ограниченнымъ и несовершеннымъ, или чтобъ ограниченное и несовершенное существо когда-нибудь равнялось совершеннѣйшему. Человѣкъ никогда не можетъ стать Богомъ, и Богъ стать человѣкомъ; *апотеоза* точно такъ же невозможна, какъ и *воплощеніе*. Если теперь положимъ, что обоготвореніе естественныхъ недѣлимыхъ есть сущность *языческой миѳологіи*, а вочеловѣченіе Бога составляетъ средоточіе *христіанскаго откровенія*, то ясно, что деизмъ составляетъ въ самой сущности дѣла крайнюю противоположность какъ язычеству, такъ и христіанству, какъ миѳологіи, такъ и высшей откровенной вѣрѣ. Спиноза говорилъ, что вочеловѣченіе Бога ему кажется тѣмъ же, что квадратура круга. Богъ сталъ человѣкомъ,—по его разумѣнію это то же, что—субстанція стала модусомъ, а это такъ

же невозможно, какъ невозможно кругу получить природу квадрата. Подобнымъ образомъ долженъ судить и деизмъ. Богъ сталъ человѣкомъ—по его понятіямъ это значитъ: высшая монада стала низшею, совершенное существо стало несовершеннымъ; Богъ, который по своей сущности безграниченъ, невещественъ и, слѣдовательно, вовсе не есть недѣлимое, сталъ ограниченною, вещественною, индивидуальною субстанціей.... Богъ деизма проявляетъ себя, не какъ чудотворецъ, а какъ законодатель міра: не въ нарушеніи, а въ вѣчномъ равномѣрномъ ходѣ законовъ природы.

Религія деизма есть *чистый монотеизмъ*, ни въ какомъ случаѣ не обоготворяющій естественныхъ недѣлимыхъ, еще менѣе воплощающій своего Бога. Поэтому *деизмъ* имѣетъ и чувствуетъ гораздо бóльшее сродство съ идеальнымъ *іудействомъ* и съ идеальнымъ *магометанствомъ*, чѣмъ съ языческою миѳологіею и съ христіанствомъ. Отсюда объясняется то предпочтеніе, съ которымъ нѣмецкое просвѣщеніе относилось къ іудейству и исламу, съ которымъ и Лессингъ своего Натана и Саладина поставилъ въ ближайшее сродство съ естественною религіею, и потому сдѣлалъ ихъ зрѣлѣе и мудрѣе тампліера, добрѣе и нравственнѣе патріарха. Только въ одной точкѣ деизмъ мыслитъ не согласно съ этими монотеистическими религіями. Вмѣсто *неограниченнаго произвола* въ Богѣ, онъ признаетъ *нравственную необходимость*, т. е. признаетъ міровой порядокъ, опирающійся на вѣчныя основанія и устроенный по божественному правосудію. Разъ будучи созданъ, міръ движется и развивается по своимъ врожденнымъ законамъ, и твореніе міра состоитъ уже только въ сохраненіи міра, которое можно разсматривать какъ продолжаемое, непрерывное твореніе (création continuelle). На этомъ основаніи деизмъ отрицаетъ всякое сверхъестественное вмѣшательство Бога въ однажды установленный ходъ вещей: къ чему было бы это вмѣшательство, къ чему было бы внезапное *чудо* въ закономѣрно созданномъ мірѣ? Должно ли оно улучшить міръ? Нѣтъ, это значило бы поправить твореніе, значило бы признать, что міръ хуже, чѣмъ онъ долженъ былъ бы быть,—другими словами, что созданный міръ *не* есть наилучшій, а это не согласно съ божественнымъ правосудіемъ и, слѣдовательно, съ самимъ понятіемъ объ истинномъ Богѣ. Если же сверхъестественное вмѣшательство Бога въ ходъ вещей *не* имѣетъ мѣста, то и не возможно, чтобы Богъ прямымъ и исключительнымъ образомъ открывался единичному человѣку; слѣдовательно, по деистическимъ понятіямъ необходимо должно отвергнуть такого рода откровеніе, какое предполагаютъ у своихъ основателей іудейство и магометанство—эти положительныя религіи чистаго монотеизма. Такъ какъ по деистическимъ понятіямъ Богъ открывается въ міровомъ порядкѣ, т. е. естественнымъ образомъ, то чистому деизму кажется невозможнымъ всякое противоестественное или сверхъестественное откровеніе Бога, и ему становятся подозрительны всѣ, кто выдаетъ себя за избранныхъ носителей такого откровенія. Съ этой точки зрѣнія были направлены противъ Библіи и противъ религіи, основанной на Библіи, *Вольфенбюттельскіе фрагменты*, опиравшіеся на чистый деизмъ (*).

ЛЕЙБНИЦЕВСКІЙ ДЕИЗМЪ.

Естественная теологія Лейбница была тѣмъ, чѣмъ она должна была быть по своему принципу: *деизмомъ*. Такъ судилъ Лессингъ о лейбницевскомъ ученіи; онъ утверждалъ съ величайшею положительностью, что оно состояло въ чистомъ и сознательномъ деизмѣ. Лейбницевскому деизму не приходило на мысль причислять къ *своимъ* истинамъ чудеса, откровеніе, вочеловѣченіе Бога, троичность и т. п.; онъ хотѣлъ только не отнимать этихъ истинъ у положительныхъ религій. Онъ прямо вносилъ ихъ въ списокъ *сверхразумнаго*, и, конечно, въ этомъ случаѣ должно признать, что Лейбницъ изъ того различія между сверхразумнымъ и противоразумнымъ, которое было въ духѣ его философіи, сдѣлалъ употребленіе, которое противорѣчило его философіи. Выводы его, касающіеся этого предмета состоятъ въ слѣдующемъ: чудомъ измѣняются только естественные факты, а такъ какъ они

(*) О точкѣ зрѣнія *Вольфенбюттельскихъ фрагментовъ* и о томъ, какъ они прилагаютъ деистическія основанія къ библейской критикѣ, срав. послѣднюю главу этого тома.

по природѣ случайны, то они должны быть и измѣнчивы; такъ какъ они имѣютъ свое послѣднее основаніе въ Богѣ, но они и могутъ быть видоизмѣнены актомъ божественной воли. Подобную модификацію мы и называемъ чудомъ. И такъ какъ чудо нарушаетъ только физическую необходимость, которая сама въ себѣ и сама по себѣ не есть вѣчная истина, то оно становится выше не разума, а только *опыта*; оно не противоразумно, а только сверхразумно; вотъ то право на существованіе, какое можетъ признать религія разума за вѣрою въ чудеса, принадлежащею положительной религіи. Естественный фактъ есть актъ физической необходимости, чудо есть актъ необходимости нравственной. А такъ какъ физическая необходимость находится подъ властью нравственной, то отсюда Лейбницъ думаетъ вывести возможность чуда. Ошибка въ его заключеніи бросается въ глаза. Каждый фактъ природы есть звено въ причинной связи вещей и вполнѣ обусловливается этою связью. Если фактъ, какой бы онъ ни былъ, измѣнится сверхъестественною силою, то, вмѣстѣ съ тѣмъ, нарушается вся цѣпь природы, вся система законовъ природы. Система же законовъ природы есть божественное законодательство, основанное на нравственной необходимости. Чудо, измѣняя и нарушая въ извѣстномъ фактѣ систему законовъ природы, противорѣчитъ нравственной необходимости, т. е. самой божественной справедливости. Лейбницъ долженъ былъ бы разсуждать такъ, какъ послѣ него дѣйствительно разсуждалъ Реймарусъ: если Богъ, какъ всемогущій, имѣетъ силу на чудеса, то его правосудіе препятствуетъ ему дѣлать изъ этой силы употребленіе in natura rerum. Если Богъ по физическимъ или, скорѣе, по гиперфизическимъ основаніямъ могъ бы быть чудотворцемъ, то въ дѣйствительной природѣ онъ *не* долженъ бы быть имъ по нравственнымъ основаніямъ. Но чудо необходимо должно быть отвергаемо въ лейбницевской философіи даже и по метафизическимъ основаніямъ. Если кто претерпѣваетъ чудесное дѣйствіе, то это значитъ, что его существо измѣняется чужимъ произволомъ для чужихъ цѣлей, и, слѣдовательно, теряетъ свою естественную автономію и своеобразность. Въ силу чуда монада, которой оно коснулось, превращается въ иное существо, чѣмъ какимъ она была отъ природы. А это по ученію самого же Лейбница невозможно. Это противорѣчитъ положенію $A = A$, верховному принципу всѣхъ раціональныхъ истинъ. Такимъ противорѣчіемъ принципу необходимо должно было казаться чудо духу лейбницевской философіи, въ какой бы формѣ оно ни являлось. *Философія* мыслитъ по закону тожества; *чудо* дѣйствуетъ по закону противорѣчія: оно дѣлаетъ изъ А не А, изъ Бога человѣка, изъ воды вино, изъ вина кровь, изъ хлѣба тѣло. Развѣ Богъ не безграниченъ по своей метафизической сущности? Дѣлаться ограниченнымъ недѣлимымъ развѣ это не значитъ для него противорѣчить своей вѣчной сущности и сдѣлать нѣчто совершенно *противоразумное?* Разумѣется — въ духѣ лейбницевскихъ понятій! Еслибы Лейбницъ захотѣлъ точно провести пограничную линію между сверхразумнымъ и противоразумнымъ, то онъ долженъ былъ бы поставить чудо, вочеловѣченіе, троичность, пресуществленіе никакъ не *сверхъ* разума; и послѣдовательное просвѣщеніе, дѣлая въ этомъ случаѣ болѣе критическое употребленіе изъ основоположеній своего основателя, необходимо должно было уронить эти супранатураліи откровенной религіи.

Не должно думать однако, что Лейбницъ былъ слишкомъ боязливъ или даже слишкомъ близорукъ, такъ что не видѣлъ слѣдствій чистаго деизма. Нѣтъ, онъ точно такъ же хорошо понималъ, что и откровенная теологія, при тѣхъ инородныхъ предположеніяхъ, на которыхъ она основывается, есть по-своему послѣдовательная система, что эту систему нужно или вполнѣ отринуть или цѣликомъ допустить, что, во всякомъ случаѣ, нелѣпо—отчасти ее подтверждать и отчасти оспаривать. *Великій умъ* Лейбница *лучше желалъ казаться правовѣрнымъ, чѣмъ мыслить менѣе послѣдовательно.* Онъ поставилъ чистый деизмъ рядомъ съ откровенною теологіею, сохраняя вполнѣ цѣлость той и другой системы, и предоставилъ будущему открыть и развить противоположность, для которой еще не было готово его время. Послѣдовательныхъ ортодоксовъ онъ ставилъ выше, чѣмъ тѣхъ непослѣдовательныхъ *деистовъ, унитаріевъ, социніанъ,* которые съ одной стороны отрицали троичность, вочеловѣченіе, а съ другой стороны—Христа, котораго считали простымъ человѣкомъ, при-

знавали однако же за объектъ религіи. Въ деизмѣ Лейбница, тамъ, гдѣ онъ высказывается чисто и систематически, мы нигдѣ не находимъ откровенія или воплощенія Бога въ Христа, но вездѣ откровеніе Бога въ міросозданіи, въ естественномъ и нравственномъ міровомъ порядкѣ. Христосъ въ этомъ деизмѣ имѣлъ значеніе субъекта или носителя естественной религіи, а никакъ не ея объекта. Понятно, что Лейбницъ лучше хотѣлъ, что-бы въ откровенной религіи Христосъ признавался вочеловѣчившимся Богомъ и потому объектомъ религіи, чѣмъ чтобы естественная религія отнимала у Христа божественность и ставила его всетаки своимъ объектомъ.

Богъ какъ строитель и правитель міра. Природа и благодать.

Въ силу этого деизма Богъ открывается въ міросозданіи, въ мірѣ тѣлъ и въ мірѣ духовъ. Естественный міръ признается машиною, которую изобрѣлъ Богъ, зданіемъ, которое онъ воздвигъ. Въ этомъ отношеніи онъ открывается какъ *художникъ* и *зодчій* міра (inventeur et architecte). Нравственный міръ состоитъ изъ духовъ, которые дѣйствуютъ по нравственнымъ законамъ, и которые нетолько безсознательно проявляютъ могущество Божіе, но представляютъ *самого Бога*, стремятся къ нему и любятъ его. Нравственный міръ находится къ Богу въ высшемъ отношеніи, чѣмъ естественный. Въ естественномъ мірѣ отношеніе между Богомъ и міромъ не познается; въ нравственномъ оно знается и чувствуется; а черезъ это его отношеніе къ Богу становится *нравственно-религіознымъ отношеніемъ*, основывающимся на сознаніи подчиненія и сродства. Къ естественному міру Богъ относится какъ художникъ къ своему произведенію, какъ зодчій къ своему зданію; къ нравственному онъ относится какъ царь къ своему государству, какъ государь къ своимъ подданнымъ, какъ отецъ къ своимъ дѣтямъ. Въ естественной религіи, въ представленіи высочайшаго существа, содержится двойное чувство подданства и сродства. Мы чувствуемъ, что подчинены Богу какъ низшія существа высшему, и, вмѣстѣ, что мы аналогичны и подобны Богу, какъ духъ духу. Такимъ образомъ естественная религія соединяетъ насъ съ Богомъ чувствомъ подданства и чувствомъ семейства, почтеніемъ и любовью. Первому чувству Богъ является какъ *владыка*, второму какъ *отецъ*: «Духи,—говоритъ Лейбницъ, — способны вступать въ общеніе съ Богомъ, и Богъ относится къ нимъ нетолько какъ *изобрѣтатель* къ своей *машинѣ* (какъ относится онъ къ другимъ твореніямъ), а какъ *государь* къ своимъ подданнымъ, или еще лучше—какъ *отецъ* къ своимъ дѣтямъ. Поэтому совокупность духовъ составляетъ *градъ Божій* (*la cité de Dieu*), возможно совершенное государство съ самымъ совершеннымъ монархомъ. Этотъ градъ Божій, эта дѣйствительно космополитическая монархія есть нравственный міръ въ естественномъ; онъ есть возвышеннѣйшее и божественнѣйшее изъ всѣхъ дѣлъ Божіихъ и въ немъ состоитъ истинная слава Божія: ибо славы Божіей не являлось бы вовсе, еслибы его величіе и благость не были познаваемы духами и не возбуждали въ нихъ удивленія: только въ этомъ отношеніи къ граду Божію открывается его *благость*, между тѣмъ какъ его *могущество* и *мудрость* являются повсюду. И какъ прежде мы доказали совершенную гармонію между двумя естественными царствами: царствомъ *дѣйствующихъ причинъ* и царствомъ *конечныхъ причинъ*, точно такъ же здѣсь мы должны указать еще другую гармонію, гармонію между *физическимъ царствомъ природы* и *нравственнымъ царствомъ благодати*—именно, *между Богомъ, какъ зодчимъ механическаго міросозданія*, и *Богомъ, какъ монархомъ духовнаго міра* (*).

Такъ объясняетъ деизмъ отношеніе Бога и міра: Богъ относится къ цѣлому міру какъ *творецъ* (художникъ) къ своему творенію; къ вещественному міру (къ вещамъ) какъ *инженеръ* (изобрѣтатель, архитекторъ) къ машинамъ; къ нравственному міру (къ духамъ) какъ *государь* къ своимъ подданнымъ, *отецъ* къ своимъ дѣтямъ. (**) Вся природа есть его домъ; весь нравственный міръ его семейство. Какъ все міросозданіе, такъ и

(*) Monadol. Nr. 84—87. стр. 712. Ср. Princip. de la nat. et de la gr. Nr. 15. стр. 717. Dieu, qui tient lieu ***d'inventeur et d'architecte*** à l'égard des machines et ouvrages de la nature, tient lieu ***de Roi*** et ***de Père*** aux substances, qui ont de l'intelligence, et dont l'ame est un es rit formé à son image. Considérations sur le principe de vie. стр. 432.

(**) Syst. Nouv. Nr. 5. стр. 125.

нравственный міръ *избирается* Богомъ для творенія, не по волѣ безразличной, а по волѣ, сообразной съ мудростью и составляющей самую сущность справедливости. Сотворенные духи избираются любовью Божіей для Божіей любви: они назначены любить Бога и быть любимыми Богомъ. Въ царствѣ духовъ Богъ дѣйствительно и попреимуществу—въ своемъ царствѣ, ибо общее и высочайшее чувство, соединяющее духовъ, есть естественная религія, въ которой Богъ представляется, познается и желается. Такъ какъ духи поэтому суть существа *избранныя* и *предпочтенныя Богомъ*, то Лейбницъ отличаетъ нравственный міръ, какъ *міръ благодати*, отъ прочаго мірозданія, какъ *царства природы*. Безъ духовъ міръ былъ бы простою машиною и Богъ простымъ *строителемъ*; духи суть *живыя зеркала божества* и только черезъ нихъ міръ становится дѣйствительнымъ откровеніемъ божественной сущности. Откровеніе же Бога составляетъ великую конечную цѣль творенія, которая достигается только въ духахъ. Къ созданію міра, и притомъ міра духовнаго, Богъ побуждается внутреннею потребностью, нравственною необходимостью, стремленіемъ къ откровенію своего божества. Такова идея созданія въ духѣ чистаго деизма и такъ излагаетъ ее Юлій своему Рафаэлю въ «*Философскихъ письмахъ*» Шиллера: «*великій художникъ міровъ оставался безъ дружбы, онъ чувствовалъ недостатокъ и потому создалъ духовъ, блаженныя зеркала его блаженства*. Если высочайшее существо не знаетъ себѣ равнаго, то чаша всецѣлаго царства душъ пѣнится для него безконечностью!»

II. *Оптимизмъ.*

Деизмъ и оптимизмъ.

Оптимизмъ есть необходимое слѣдствіе деистическихъ понятій, точно такъ же какъ эти понятія необходимо были связаны съ системою естественной морали. Именно—если чистый деизмъ признаетъ Бога высочайшимъ, абсолютно совершеннымъ существомъ, а міръ его откровеніемъ, то съ этой точки зрѣнія міръ долженъ оказаться совершеннѣйшимъ или *наилучшимъ*. Поэтому настоя-

щіе деисты были всегда оптимистами. *Аскетической* морали и *аскетической* религіи они противопоставляютъ *естественную* мораль и *естественную* религію: если для первыхъ природа есть зло, міръ — принципъ, противный добру и подлежащій уничтоженію, то для вторыхъ онъ есть добрый и счастливый міръ, потому что образуетъ совершенный порядокъ усовершающихся существъ. Въ такомъ оптимизмѣ деизмъ Лейбница сходится съ деизмомъ Шафтесбёри (*).

До понятія о наилучшемъ мірѣ лейбницевская философія достигаетъ двоякимъ путемъ. Положеніе, что дѣйствительный міръ есть наилучшій, она выводитъ изъ космологическихъ и изъ теологическихъ основаній; она находитъ какъ-бы повѣрку своего вычисленія въ томъ, что космологія и теологія сходятся въ своемъ результатѣ, что понятіе о Богѣ ведетъ насъ къ тому же міросозерцанію, какъ и понятіе о мірѣ.

Если мы выходимъ изъ понятія о мірѣ, то міръ будетъ для насъ совокупностью всѣхъ дѣйствительныхъ вещей. Но ни одна изъ дѣйствительныхъ вещей не имѣетъ основанія своего бытія въ себѣ самой, слѣдовательно, каждая существуетъ не съ абсолютной, а съ относительной необходимостью, т. е. по своему существованію она *случайна*, или, — что́ то же, — было бы возможно, чтобы на ея мѣстѣ существовала и другая вещь.

Но что справедливо о каждой вещи, то, естественно, должно быть справедливо и обо *всѣхъ* вещахъ, которыя, вмѣстѣ взятыя, составляютъ міръ. Итакъ, бытіе дѣйствительнаго міра случайно; случайно же все то, противное чему возможно: слѣдовательно возможны и другіе міры, кромѣ этого. Въ возможности существуютъ безчисленные міры; въ дѣйствительности существуетъ только одинъ, представляющій связь (совокупность) всѣхъ дѣйствитель-

(*) Пусть не возражаютъ намъ, что Вольтеръ, будучи деистомъ, написалъ *сатиру* на наилучшій міръ: это сдѣлалъ не кто другой, какъ Вольтеръ, который былъ болѣе скептикомъ, чѣмъ деистомъ, болѣе сатирикомъ, чѣмъ философомъ; да сверхъ того его «*Candide*» вышелъ безсильною сатирой. Руссо же не отрицалъ наилучшаго міра, а только думалъ, что культура, которую онъ считалъ противоестественною, должна быть исключена изъ него.

ныхъ вещей. Если же изъ безчисленныхъ возможностей въ дѣйствительности осуществлена только одна, то это могло произойти только вслѣдствіе *выбора*. Эта единая возможность была предпочтена всѣмъ возможнымъ другимъ, сколько ихъ ни есть; а чѣмъ другимъ она могла заслужить это предпочтеніе, какъ не тѣмъ, что она была лучше, и, слѣдовательно, въ сравненіи съ прочими была *наилучшая*? Заслужить же предпочтеніе она должна была потому, что иначе выборъ ея не имѣлъ бы никакого достаточнаго основанія, что̀ противорѣчило бы аксіомѣ причинности. Міръ содержитъ причину своего существованія *не* въ себѣ самомъ: поэтому его существованіе случайно, слѣдовательно, возможны и другіе міры; слѣдовательно, дѣйствительный міръ *созданъ вслѣдствіе выбора*. Этотъ выборъ, это созданіе міра должно имѣть достаточное основаніе: поэтому дѣйствительный міръ есть *наилучшій* изъ всѣхъ возможныхъ.

Къ этому же самому приводитъ насъ понятіе Бога, если мы его взвѣсимъ совершенно правильно. Богъ есть *всемогущая сила*, которая дѣйствуетъ по мудрости и благости, другими словами—по *справедливости*. Для Бога дѣйствовать значитъ *творить*. Твореніе, совершаемое Богомъ, есть справедливое дѣйствіе. Но справедливость постоянно рѣшаетъ въ пользу наибольшаго права. Поэтому Богъ создаетъ тотъ міръ, который имѣетъ наибольшее право, или наибольшее притязаніе быть сотвореннымъ, т. е. *наилучшій* изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. Послѣднее основаніе для оптимистическаго пониманія этого міра заключается въ томъ, что этотъ міръ *дѣйствителенъ*. Что̀ дѣйствительно, то должно быть избрано, создано Богомъ и, слѣдовательно, есть нѣчто наилучшее изъ всего возможнаго. Всѣ возраженія противъ оптимизма Лейбницъ думаетъ опровергнуть простымъ фактомъ существованія міра. «Нужно,—говоритъ онъ,—вмѣстѣ со мною судить *ab effectu* (по результату): такъ какъ этотъ міръ, какъ онъ есть, избранъ Богомъ, то онъ есть наилучшій» (*).

(*) Ср. Théodicée. Part. 1. Nr. 7—10. стр. 506. Principes de la nat. et de la gr. Nr. 7—10. стр. 716.

Тѣмъ неменѣе — на оптимизмъ такого человѣка, какъ Лейбницъ, нужно смотрѣть не просто какъ на отвлеченное положеніе метафизики или теологіи, а какъ на живое религіозное чувство, которымъ было проникнуто душевное настроеніе того времени и которое имѣло свое основаніе въ нравственномъ образѣ чувствъ этого времени. Вѣкъ нѣмецкаго просвѣщенія имѣлъ въ своей нравственной природѣ задатокъ оптимизма, и лейбницевское понятіе было только *яснымъ* представленіемъ того, что инстинктивно думали всѣ умы. Вотъ почему эта идея нашла себѣ такой живой отзывъ и занимала даже воображеніе тогдашнихъ поэтовъ, оправдывавшихъ наилучшій міръ въ пѣсняхъ и посланіяхъ. Что есть наилучшій міръ—эта вѣра была пробуждена въ человѣчествѣ уже христіанствомъ и получала то глубокое, то мечтательное развитіе. Но что *дѣйствительный* міръ есть *наилучшій*, этотъ новый и смѣлый оборотъ оптимистической идеи былъ возможенъ не прежде, какъ умъ человѣческій снова съ интересомъ познанія обратился къ естественному мірозданію. Деизму Лейбница и его оптимистическому міросозерцанію долженъ былъ предшествовать натурализмъ Декарта, пантеизмъ Спинозы. Бываютъ времена, которымъ всегда нравится оптимизмъ и бываютъ такія, которыя необходимо отвергаютъ его, смотря по внутреннимъ, нравственнымъ и историческимъ условіямъ, составляющимъ настроеніе извѣстнаго времени. Вѣра въ наилучшій міръ только тогда можетъ стать живою вѣрою, когда добро въ мірѣ ощущается какъ преобладающая сила, когда добро, говоря политическимъ выраженіемъ, дѣйствительно находится въ большинствѣ или, по крайней мѣрѣ, *чувствуетъ* себя побѣдоноснымъ: это бываетъ въ такія времена, когда дѣйствуютъ наилучшія силы и питаются наибольшія надежды. Оптимистическими бываютъ времена, полныя надеждъ. Ни въ какое время нельзя быть настроеннымъ болѣе оптимистически, болѣе радостно, нельзя быть довольнѣе своимъ міромъ, какъ въ то время, когда впереди видна богатая жатва. Плодоносныя эпохи, которыя можно бы назвать временами историческаго посѣва, имѣютъ врожденный та-

лантъ къ оптимизму. Одною изъ такихъ эпохъ была эпоха лейбницевской философіи. Во Франціи только-что кончился великій литературный періодъ; еще болѣе великій періодъ долженъ былъ скоро начаться въ Германіи. Никакая другая философія не была предшественницею болѣе значительныхъ явленій, не способствовала болѣе великимъ вещамъ, чѣмъ философія Лейбница. Она, по ея собственному выраженію, смотрѣла на современное ей состояніе міра какъ на *мать будущаго* состоянія. Духъ самого Лейбница былъ полонъ грядущимъ временемъ, и это плодотворное, полное надежды настроеніе составляетъ психологическій источникъ оптимизма, такъ сказать его *инстинктъ*. Какъ скоро это темное представленіе прояснится, оно необходимо будетъ видѣть въ мировомъ порядкѣ такой порядокъ, въ которомъ *исполняется добро*, а въ этомъ именно и состоитъ идея оптимистической философіи. Если сравнимъ съ этимъ то время, въ которое мы пишемъ, то мы найдемъ весьма характеристическимъ и вмѣстѣ очень понятнымъ, что философъ,—который въ настоящее время имѣетъ наибольшее право на вниманіе, который, послѣ долгой и незаслуженной неизвѣстности, только теперь возбудилъ вниманіе,—мыслитъ и судитъ пессимистически. Такъ сильно зависятъ отъ условій извѣстнаго времени оптимизмъ и пессимизмъ, если разсматривать тотъ и другой не какъ нравственную истину, а какъ нравственный образъ чувствъ. Оптимизмъ одушевляетъ вѣкъ, когда суждено торжествовать лучшимъ силамъ, и не производитъ никакого дѣйствія на другое время, когда перевѣсъ на сторонѣ противоположныхъ факторовъ (*).

(*) Упомянутый новѣйшій противникъ оптимизма есть Артуръ Шопенгауеръ, который главнымъ образомъ отличается отъ Лейбница и отъ догматическихъ философовъ тѣмъ, что признаетъ обратное отношеніе разума и воли. Для него умъ не есть условіе воли, а наоборотъ воля есть prius ума и познаніе есть функція воли. Это кажется ему единственнымъ правильнымъ слѣдствіемъ кантовской философіи, а эта философія единственною, неопровержимою системою между всѣми системами. Ср. выше гл. XV. стр. 347.

Предуставленная гармонія.

Съ метафизической точки зрѣнія мы понимали міровой порядокъ какъ необходимое слѣдствіе монадъ, составляющихъ элементы мірозданія. Монады были у насъ *аналогическими* силами, которыя при своемъ безконечномъ (индивидуальномъ) различіи должны были составлять *непрерывное* царство степеней или *гармоническій порядокъ*. Съ теологической точки зрѣнія этотъ гармонически устроенный міръ мы находимъ *наилучшимъ*. Наилучшій міръ есть именно міръ, въ которомъ всѣ вещи совершенно согласуются между собою. А такъ какъ дѣйствительный міръ есть міръ *избранный* къ творенію, то міровой порядокъ необходимо превращается въ нѣкоторую *предуставленную* (praestabilita) *гармонію*. Только здѣсь систематическій ходъ изложенія приводитъ насъ наконецъ къ понятію, которое, какъ высшая мысль лейбницевской философіи, сдѣлалось вмѣстѣ ея характеристическимъ названіемъ. Міръ есть твореніе, т. е. къ переходу изъ возможности въ дѣйствительность онъ избирается или опредѣляется справедливостью. Слѣдовательно, твореніе или бытіе міра есть нѣчто заранѣе опредѣленное Богомъ: въ этомъ состоитъ понятіе предопредѣленія. А такъ какъ міровой порядокъ содержится и заложенъ въ самомъ происхожденіи міра, то предопредѣленный міръ есть вмѣстѣ предопредѣленный міровой порядокъ: въ этомъ состоитъ понятіе *предуставленной гармоніи*. Это слово ничего не измѣняетъ въ самомъ понятіи естественнаго и фактическаго мірового порядка; оно только представляетъ его актомъ божественной воли, или—что то же—изъ метафизической и физической необходимости возводитъ его въ потенцію нравственной. Существуетъ и естественное предопредѣленіе, которое мы вмѣстѣ съ Лейбницемъ называли предобразованіемъ (praeformatio). Такимъ образомъ, въ первоначальной природѣ всѣхъ вещей былъ предопредѣленъ міровой порядокъ или міровая гармонія, въ задаткѣ каждаго единичнаго существа—его развитіе, въ задаткѣ человѣческаго характера—его дѣйствія. Послѣднее предопредѣленіе

называется praedeterminatio; это ни что иное, какъ предопредѣленіе въ отношеніи къ человѣческимъ дѣйствіямъ. Еслибы монады были источниками не только своихъ дѣйствій, но и своего бытія, то предобразованіе было бы высочайшимъ понятіемъ и развитіе своей природы высшею дѣятельностью. Но монады въ отношеніи къ своему бытію суть *твари*. Слѣдовательно, и ихъ задатокъ есть нѣчто *созданное* или *предопредѣленное*; и въ этомъ смыслѣ естественное предобразованіе есть божеское предопредѣленіе. Понятіе предопредѣленія означаетъ: *что послѣднее основаніе всѣхъ вещей и ихъ предобразованія — не природа, а духъ, воля, т. е. нравственный принципъ*. Міръ и каждое его отдѣльное существо развивается *собственными* силами, но самыя эти силы созданы или избраны Богомъ для существованія. Итакъ, какъ же относится твореніе къ природѣ, предопредѣленіе къ предобразованію? Развитіе слѣдуетъ изъ бытія силъ; бытіе силъ слѣдуетъ изъ творенія. Пока силы не уничтожены, онѣ дѣйствуютъ по своей внутренней закономѣрности, и, слѣдовательно, продолжается развитіе, основывающееся на ихъ задаткѣ или предобразованіи. Слѣдовательно, развитіе міра состоитъ въ *сохраненіи* міра, или въ пребывающемъ бытіи силъ, составляющихъ міръ. Если же бытіе этихъ силъ есть божественное созданіе, то на ихъ пребывающее существованіе должно смотрѣть какъ на *продолжающееся твореніе*. И такъ какъ путемъ природы никогда не можетъ быть уничтожена какая-нибудь сила, то продолжающееся твореніе должно считать *вѣчнымъ твореніемъ*. Въ такомъ понятіи о сохраненіи міра, какъ о вѣчномъ твореніи, состоитъ согласіе между Богомъ и міромъ, между твореніемъ и развитіемъ природы. Развитіе природы съ теологической точки зрѣнія является божественнымъ мірохраненіемъ или непрерывнымъ твореніемъ. И этимъ самымъ Лейбницъ думаетъ разрѣшить тѣ затрудненія, которыя Бэль противопоставлялъ системѣ предуставленной гармоніи. «Вы замѣчаете, — пишетъ скептику Лейбницъ,—что критическія головы не могутъ понять, какимъ образомъ душа, если она есть созданная субстанція, можетъ еще имѣть автономическую, внутреннюю силу самодѣятельности; я же скорѣе хотѣлъ бы поясненія на то, почему созданная субстанція *не* должна имѣть такой силы, такъ какъ безъ нея я вовсе не считалъ бы ее—субстанціею; по моему взгляду, природа субстанціи состоитъ именно въ той силѣ, стремящейся по извѣстному направленію, изъ которой въ закономѣрной послѣдовательности происходятъ явленія, силѣ, которую она получила первоначально и которая *сохраняется* въ ней создателемъ вещей, отъ котораго всѣ дѣйствительныя силы или совершенства проистекаютъ посредствомъ нѣкотораго рода непрерывнаго творенія (de qui toutes les réalités ou perfections émanent par une manière de *création continuelle*) (*).

Важный спорный вопросъ, который намъ приходится рѣшить въ заключеніе лейбницевской философіи, состоитъ въ слѣдующемъ: если дѣйствительный міръ есть *наилучшій*, то какъ согласить съ этимъ *зло* въ мірѣ? Если этотъ наилучшій міръ и все, что въ немъ происходитъ, было *предопредѣлено* Богомъ, то какъ согласить съ этимъ автономію или *свободу* міра и—главнѣе всего—человѣка? Оправдать наилучшій міръ въ фактическомъ злѣ, оправдать божественное предопредѣленіе въ фактической автономіи и свободѣ человѣка—такова собственная задача теодицеи.

III. *Теодицея.*

Сомнѣніе Бэля.

Теодицея должна оправдать тотъ оптимизмъ, въ которомъ естественная теологія выразила свое деистическое міросозерцаніе. Въ подобномъ оправданіи, конечно, нуждается теорія наилучшаго міра, такъ какъ она содержитъ въ себѣ существенныя опредѣленія, повидимому противорѣчащія одно другому и тѣмъ уничтожающія самое понятіе. Наилучшій міръ, который есть дѣйствительный міръ, долженъ быть вмѣстѣ *твореніемъ* и *природою*. Въ твореніи по вѣчной конечной цѣли добра совершается наилучшее; въ природѣ существуетъ зло, горе, несчастіе. Съ точки зрѣнія творенія дѣйствительный міръ является *наилучшимъ*; разсматриваемый какъ природа, онъ оказывается пораженнымъ *бѣд-*

(*) Lettre à Mr. Bayle. 1702. стр. 191.

ствіями. Въ твореніи все предопредѣлено; въ природѣ всѣ силы дѣйствуютъ автономически, т. е. по внутренней закономѣрности или съ естественною свободою. Если же, въ самомъ дѣлѣ, каждой вещи предопредѣлено Богомъ—такъ быть и такъ дѣйствовать, тогда въ дѣйствительности не существуетъ никакой автономіи. Гдѣ же будетъ человѣческая свобода? Если все предопредѣлено, то предопредѣлено и зло въ мірѣ. Гдѣ же будетъ наилучшій міръ? а если его нужно отвергнуть, гдѣ будетъ божественная *благость*? Или Богъ желалъ зла,—въ такомъ случаѣ онъ не былъ благъ; или онъ не хотѣлъ зла и принужденъ однако былъ создать его,—въ такомъ случаѣ его воля была слабѣе его могущества и его могущество было ни что иное, какъ слѣпая необходимость; или наконецъ онъ не создалъ самого зла, а только не помѣшалъ его существованію,—въ такомъ случаѣ мы должны спросить: *не хотѣлъ* ли Богъ воспрепятствовать существованію зла, или онъ *не могъ* ему воспрепятствовать? Это *нежеланіе* было бы доказательствомъ противъ его благости; эта *невозможность* была бы доказательствомъ противъ его всемогущества. Если зло предопредѣлено, то предопредѣлено и *зло нравственное*, слѣдовательно, предопредѣлены какъ злыя, такъ и добрыя дѣйствія, и какъ тѣ, такъ и другія происходятъ съ одинаковою необходимостью. Гдѣ же тогда различіе между добромъ и зломъ? Какимъ образомъ зло (нравственное) можетъ быть достойно наказанія, если оно необходимо? А если оно все-таки наказывается, то гдѣ же божественная *справедливость*? Какимъ образомъ Богъ можетъ наказывать человѣческое дѣйствіе, которое онъ самъ же предопредѣлилъ и, слѣдовательно, произвелъ? Подобное наказаніе не есть что-либо справедливое, а нѣчто жестокое. И съ другой стороны, гдѣ будетъ божественная справедливость, если злыя дѣйствія *не* будутъ наказываемы? Однимъ словомъ, зло въ мірѣ и зло въ человѣкѣ суть факты, которыхъ отвергать невозможно. Эти факты говорятъ противъ наилучшаго міра и, слѣдовательно, свидѣтельствуютъ противъ всемогущества, благости и справедливости Бога. Если же эти атрибуты Бога подвержены сомнѣнію, то и его совершенство, а слѣдовательно и самъ онъ составляетъ вопросъ. Таковы тяжкія

возраженія, выставленныя Бэлемъ противъ системы предуставленной гармоніи. Онъ отвергаетъ наилучшій міръ въ виду золъ дѣйствительнаго міра, онъ отрицаетъ совершенство Бога въ виду недостаточнаго, исполненнаго бѣдствій міра. Но это отрицаніе Бэль думаетъ обратить въ пользу вѣры. По его мнѣнію, оно должно показать, что человѣческій умъ никогда не можетъ найти дѣйствительнаго согласія между твореніемъ и природою, между предопредѣленіемъ и свободою, между Богомъ и міромъ, что, напротивъ, онъ можетъ только открыть противорѣчіе на всѣхъ этихъ точкахъ, что эти антиноміи, въ которыя впала естественная теологія, никогда не могутъ быть разрѣшены путемъ разума, что поэтому человѣку остается только вмѣстѣ съ откровенною теологіею слѣпо вѣровать въ *неизслѣдимую волю Божію*. Въ Богѣ нѣтъ никакой необходимости, слѣдовательно, нѣтъ ничего аналогическаго человѣческому разуму и, слѣдовательно, невозможно спекулятивно оправдать твореніе и міроправленіе Божіе, т. е., другими словами, создать раціональную теодицею. Серьёзная попытка такой теодицеи должна или потеряться во множествѣ противорѣчій, или же придти къ атеизму, т. е. къ крайней противоположности всякой вѣрѣ. Къ подобному заключенію пришелъ и Лаврентій Валла въ своемъ разговорѣ о свободной волѣ, именно, что антиномія между божественнымъ предопредѣленіемъ и человѣческою свободою не разрѣшается никакою философіею, а можетъ быть устранена только вѣрою. Онъ долженъ былъ указать на вѣру своему скептическому собесѣднику, который точно такъ же изъ божественнаго провидѣнія и предопредѣленія выводилъ необходимость человѣческихъ дѣйствій, безнаказанность зла, нарушеніе божественной справедливости и, слѣдовательно, уничтоженіе религіи. Лаврентій Валла могъ опровергнуть это сомнѣніе только такимъ же образомъ, какъ опровергалъ свои сомнѣнія Бэль, т. е. посредствомъ salto mortale вѣры; онъ долженъ былъ разсѣчь узелъ, котораго не могъ развязать. Напротивъ Лейбницъ, какъ врагъ всѣхъ скачковъ, искалъ естественнаго рѣшенія и думалъ, что онъ нашелъ его въ своемъ понятіи о *предуставленной гармоніи*. При этомъ мы должны твердо держаться руководящей точки зрѣнія: именно,

что предуставленная гармонія означаетъ вмѣстѣ и *твореніе* и *природу*, что сотворенная природа значитъ то же, что *непрерывное* (*вѣчное*) *твореніе*, что это непрерывное твореніе состоитъ въ *самодѣятельности естественныхъ силъ*, въ *саморазвитіи вещей*. (*)

1) Объясненіе зла въ мірѣ.

Зло метафизическое, физическое, нравственное.

Слѣдовательно дѣло идетъ о томъ, чтобы объяснить существованіе зла въ мірѣ, и притомъ такъ объяснить, чтобы совершенство Бога и міра не только согласовалось съ нимъ, но даже на немъ опиралось. Очевидно, не было бы никакого зла, еслибы все было совершенно, еслибы существовало только одно совершенное. Поэтому основанія зла должно искать въ *основаніи несовершеннаго*. Совершенное объемлетъ собою все; несовершенное содержитъ въ себѣ только *нѣчто* и исключаетъ изъ себя нѣчто другое. Несовершенное состоитъ въ томъ, что оно *не все* содержитъ въ себѣ, что оно исключительно или *ограничено*. Поэтому ограниченность есть принципъ всякаго несовершенства и верховное объясненіе всякаго зла. Но ограниченность *существенно* принадлежитъ природѣ всякой вещи, ибо по своей сущности вещи суть *монады*, а монады могутъ быть мыслимы только какъ *ограниченныя силы*. Поэтому граница есть метафизическій принципъ, и такъ какъ она заключаетъ въ себѣ причину зла, то Лейбницъ называетъ ограниченность *метафизическимъ зломъ*. Изъ ограниченной силы слѣдуетъ ограниченное дѣйствіе и ограниченное желаніе. Такимъ образомъ зло приводится въ существованіе; изъ метафизическаго зла выходитъ *дѣйствительное*, которое бываетъ или физическое или нравственное. Физическое зло состоитъ въ ограниченномъ дѣйствіи, которое то же, что *страданіе*,—въ чувствѣ границы и безсилія, которое ощущается

(*) О возраженіяхъ Бэля сравни прибавленіе къ «*Теодицеѣ*»: «*Abrégé de la controverse* réduite à des argumens en forme. pag 624—629. О разговорѣ Лаврентія Валла ср. Theod. Part. III. 406—412. стр. 620—22

нами какъ *горе*; нравственное зло состоитъ въ ограниченномъ желаніи, которое стремится вмѣсто совершеннаго къ несовершенному, слѣдовательно дѣйствуетъ по *своекорыстной склонности*. Физическое зло есть *страданіе, горе, несчастіе*; нравственное зло есть *грѣхъ*. И то, и другое происходятъ изъ общаго корня всякаго зла, который состоитъ въ ограниченности или въ коренномъ несовершенствѣ вещей. (*)

Отсюда разрѣшается вопросъ о необходимости зла. Метафизическое зло есть *принципъ*; физическое и нравственное суть *факты*. Никакая вещь не можетъ быть мыслима безъ границы: поэтому метафизическое зло само въ себѣ необходимо въ безусловномъ (метафизическомъ) смыслѣ. Факты, напротивъ, постоянно обусловлены связью другихъ фактовъ, они происходятъ только при извѣстныхъ обстоятельствахъ и потому *сами въ себѣ только возможны* или только въ условномъ (физическомъ) смыслѣ необходимы. Поэтому мы будемъ разсуждать слѣдующимъ образомъ: такъ какъ вещи *должны* быть ограничены, то ихъ сила *можетъ* при извѣстныхъ обстоятельствахъ страдать, ихъ воля можетъ при извѣстныхъ обстоятельствахъ дѣйствовать безнравственно. Но въ фактахъ вообще, слѣдовательно, и въ этихъ дѣйствіяхъ людей, нѣтъ безусловной необходимости, по которой они были бы безвинны и потому безнаказанны. (**)

Итакъ, безусловно необходимо только основаніе или возможность зла, а никакъ не его дѣйствительность, ни въ природѣ, ни въ человѣческой волѣ. Если мы этотъ принципъ—метафизическое зло—изслѣдуемъ ближе, то найдемъ, что онъ состоитъ въ *ограниченной силѣ*, которая содержитъ въ себѣ нѣкоторое опредѣленное совершенство и исключаетъ изъ себя всѣ другія совершенства. Слѣдовательно, ея несовершенство есть только от-

(*) On peut prendre le mal *métaphysiquement*, *physiquement*, *moralement*. Le mal métaphysique consiste dans *la simple imperfection*, le mal physique dans *la souffrance*, et le mal moral dans *le péché*. Théod. Part. 1. Nr. 21 стр. 510.

(**) Quoique le mal physique et le mal moral *ne soient point nécessaires*, il suffit, qu'en vertu des vérités éternelles ils soient *possibles*. ibid.

части несовершенство, есть совершенство, меньшее по силѣ и величинѣ. Оно состоитъ въ томъ, что ограниченная сила *не есть* то-то, *не можетъ* того-то, что она, ограничиваясь *однимъ* совершенствомъ, *лишена* всѣхъ другихъ. Итакъ, метафизическое зло состоитъ въ недостаткѣ совершенства, и послѣднее основаніе всякаго зла, какое существуетъ въ мірѣ, должно быть разсматриваемо не какъ causa efficiens, а скорѣе какъ causa deficiens (недостаточная причина). Положительное основаніе вещей есть сила. Основаніе зла есть *недостатокъ въ силѣ*. «Сущность зла,— говоритъ Лейбницъ,—не имѣетъ въ основаніи какого-нибудь положительнаго, дѣйствующаго принципа, потому что она состоитъ въ *лишеніи* (privatio), т. е. въ томъ, чего дѣйствующая сила *не дѣлаетъ*. И вотъ почему схоластики обыкновенно называли причину зла *недостаткомъ* (cause déficiente)». То же самое нужно сказать о злобѣ (malice) или злой волѣ. Воля вообще стремится къ добру, ищетъ сообразнаго себѣ совершенства; а высочайшее совершенство—въ Богѣ. Всѣ радости имѣютъ въ себѣ чувство совершенства; если же кто *ограничивается* чувственными и другими наслажденіями, въ ущербъ бóльшихъ благъ, каковы здоровье, добродѣтель, религія, блаженство, то *ошибка состоитъ именно въ недостаткѣ высшаго стремленія*. Совершенство всегда положительно, оно есть абсолютная реальность; недостатокъ всегда отрицателенъ; онъ происходитъ отъ ограниченности и стремится къ новымъ недостаткамъ. Столь же справедливо, сколько и старо, изрѣченіе: *bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu* (добро происходитъ отъ полной причины, зло отъ какого-нибудь недостатка), — и другое: *malum causam habet non efficientem, sed deficientem* (зло имѣетъ причину не производящую, а недостаточную)». (*)

2) ОТНОШЕНІЕ ЗЛА КЪ МІРОВОМУ ПОРЯДКУ.

Оправданіе наилучшаго міра.

Изъ этого объясненія зла (подъ которымъ мы всегда разумѣемъ и зло нравственное) вытекаетъ его значеніе въ отношеніи

(*) Théodicée. Part. 1. Nr. 20. стр. 510 Nr 33. стр. 513.

къ добру, къ міровому порядку, къ Богу и, слѣдовательно, разрѣшается задача теодицеи. Правильное объясненіе зла есть, какъ мы увидимъ, истинное оправданіе наилучшаго міра и божественной благости. Зло въ своемъ принципѣ относится къ добру, какъ несовершенное къ совершенному, какъ сила ограниченная къ дѣятельной, или,—такъ такъ ограниченная сила то же, что дефектъ,—какъ *недостаточное* къ *чуждому недостатка*. Въ чемъ состоитъ *горе?* Въ чувствѣ *несовершенства*; мы не имѣли бы этого чувства, еслибы имѣли чувство силы и совершенства, обнаруживающееся, какъ *радость*. Слѣдовательно горе состоитъ въ *недостаткѣ радости*. Въ чемъ состоитъ зло нравственное? Въ своекорыстномъ стремленіи, которое постоянно возбуждается въ нашей душѣ, какъ скоро мы *не* стремимся къ всеобщему благу. Слѣдовательно зло нравственное состоитъ въ *недостаткѣ добра*. Но недостатокъ составляетъ не противоположность довершенію, а только его отсутствіе. Поэтому между добромъ и зломъ нѣтъ противоположности, нѣтъ дуализма, какъ напримѣръ думали манихеи—будто бы зло есть самостоятельная сила, противная добру. Зло не есть нѣчто самостоятельное: оно относится къ добру какъ *положительному* не какъ *отрицательное*, а какъ *недостаточное*. Если мы возьмемъ различіе между добромъ и зломъ въ самой крайней формѣ, то первое есть абсолютная *реальность*, а второе — абсолютное *ничто*; на одной сторонѣ находится *вся* сила, на другой никакой силы. И ясно, что тамъ, гдѣ вовсе нѣтъ силы, не можетъ имѣть мѣста никакое противоположеніе, всегда требующее извѣстной силы. Если мы возьмемъ различіе между добромъ и зломъ въ смыслѣ дѣйствительности, не знающей абсолютной пустоты, то первое представляетъ большее совершенство, второе меньшее, одно высшую силу, другое низшую; слѣдовательно ясно, что въ дѣйствительности зло *не противоположно добру, а подчинено ему*. Мы чувствуемъ горе, если лишены радости, мы дѣйствуемъ дурно, если *не* дѣлаемъ лучшаго: потому что нѣтъ средняго состоянія совершеннаго безразличія, въ которомъ бы мы ничего не чувствовали, ничего не желали, ничего не дѣлали. Каждая сила стремится къ совершенному, къ добру. Если она претер-

пѣваетъ зло, дѣлаетъ дурное, то это только аберрація съ ея первоначальнаго пути, а не какое-нибудь новое, коренное направленіе, противоположное прежнему. Именно потому, что въ злѣ, какъ и въ добрѣ, проявляется извѣстная сила, а сила, какъ сила, необходимо стремится къ совершенному и доброму, именно потому зло живетъ только средствами добраго и постоянно находится *подъ* его господствомъ. Даже и тогда, когда мы дѣйствуемъ дурно, мы стараемся сдѣлать для себя нѣчто хорошее, мы думаемъ, что дѣйствуемъ къ нашему благу, т. е. и зло мы дѣлаемъ подчиняясь *видимости* добра, его обманчивому и искаженному представленію; и такъ какъ зло есть такое искаженное дѣйствіе, то оно есть не столько дѣятельность, сколько страданіе. Человѣческое зло съ теоретической стороны есть всегда *заблужденіе*, съ практической всегда *страданіе*. Въ такомъ отношеніи вѣчнаго подчиненія заключается нѣкотораго рода ручательство, что въ мірѣ между зломъ и добромъ, между совершеннымъ и несовершеннымъ, никогда борьба не будетъ ведена *равнымъ* оружіемъ, а еще менѣе возможна окончательная побѣда со стороны зла. Зло, какъ моментъ менѣе сильный и потому въ сущности безсильный, *подпадаетъ* могуществу добра.

А такъ какъ основаніе его происхожденія заключается только въ недостаткѣ, въ несовершенствѣ, то и входитъ оно только въ сферу несовершенныхъ существъ. Такъ какъ оно происходитъ только изъ недѣлимаго, то оно имѣетъ и силу только въ предѣлахъ этой ограниченной сферы. Поэтому зло относится къ міру, какъ недѣлимое къ порядку всѣхъ недѣлимыхъ, или какъ *часть къ цѣлому*. Поэтому нарушеніе порядка, приносимое зломъ, всегда касается только части, а не цѣлаго, и цѣлое можетъ быть совершенно и хорошо, хотябы части и не были таковы. Къ этому нужно прибавить, что и въ частяхъ, въ отдѣльныхъ недѣлимыхъ, зло составляетъ не сущность ихъ, а только ихъ недостатокъ, что оно не занимаетъ всей ихъ силы, а состоитъ только въ ея проступкахъ, что въ самихъ частяхъ оно опять-таки существуетъ *только частью*, и притомъ слабѣйшею частью. Ограничиваясь сферою недѣлимаго, зло даже на этомъ тѣсномъ поприщѣ имѣетъ только *частное* существованіе.

Только въ отдѣльныхъ ощущеніяхъ состоитъ горе, только въ отдѣльныхъ дѣйствіяхъ—грѣхъ, и, такъ какъ зло даже ту часть, въ которой оно существуетъ, поражаетъ только отчасти, то тѣмъ менѣе оно можетъ поразить цѣлое. Какъ въ единичномъ существѣ оно не можетъ ни переломить, ни уничтожить самой силы, а можетъ только въ томъ или другомъ случаѣ задержать ее или спутать, такъ точно оно *не можетъ препятствовать совершенству цѣлаго*. Къ этому нужно прибавить, что не всѣ части одинаковымъ образомъ поражаются зломъ, но по свойству своей природы однѣ больше, другія меньше. Въ самомъ дѣлѣ, эти части суть *силы*, составляющія постепенное царство совершенства. Чѣмъ выше степень силъ, тѣмъ меньше ихъ недостатокъ, тѣмъ безсильнѣе и безслѣднѣе зло. Только въ физическомъ ощущеніи встрѣчается боль; только въ ограниченной волѣ человѣка—грѣхъ. Будучи разсматриваемо съ этой точки зрѣнія, зло относится къ міровому порядку, какъ *безконечно малое и слабое къ безконечно великому, т. е. какъ исчезающій моментъ*. Только тогда, когда мірозданіе понимается по узкому масштабу нашего ближайшаго міра, явленія зла принимаютъ громадную величину.... Но если этотъ міръ, пораженный зломъ (да и то отчасти пораженный), разсматривается въ цѣломъ, то зло оказывается въ немъ чѣмъ-то безконечно-малымъ.

Итакъ, мы нашли слѣдующее: зло никогда не можетъ побѣдить добра въ мірѣ; оно не можетъ даже поравняться съ нимъ; оно никогда не можетъ воспрепятствовать совершенству цѣлаго. Оно побѣждается, потому что оно подчинено; оно исчезаетъ въ сравненіи съ цѣлымъ, потому что оно составляетъ безсильную часть части. Но можетъ быть возразятъ: «хорошо,—положимъ, что міръ въ цѣломъ совершенъ, несмотря на зло. Но безъ зла онъ былъ бы совершеннѣе, слѣдовательно со зломъ онъ не есть совершеннѣйшій, не есть наилучшій.» Но что́-бы такое былъ міръ безъ зла? Очевидно міръ, чуждый зла, былъ бы такой, въ которомъ зло вовсе не можетъ существовать, который слѣдовательно исключалъ бы основаніе и возможность зла. Это былъ бы міръ безъ всякаго несовершенства, безъ недостатковъ, безъ границъ, безъ ограниченныхъ существъ, безъ недѣлимыхъ, безъ силъ.

Міръ чуждый зла долженъ бы быть *безсильнымъ* міромъ. А такъ какъ міръ необходимо состоитъ изъ *силъ*, то безсильный міръ вовсе не былъ бы міромъ, былъ бы совершеннымъ ничто; такъ что *утопистическій* міръ, который мы готовы были бы считать наилучшимъ, нужно признать за ничто, т. е. за *величайшее зло*.

Безъ несовершенства міръ былъ бы не совершеннѣе, а вовсе *не* существовалъ бы. Безъ возможности зла не было бы ничего совершеннаго, ничего добраго: ибо въ чемъ состоитъ совершенство міра? Въ гармоніи всѣхъ вещей. А въ чемъ эта гармонія? Въ непрерывномъ, постепенномъ царствѣ вещей. А это царство не могло бы существовать безъ степеннаго различія; степенное различіе—безъ различія вообще, которое необходимо состоитъ въ исключительныхъ, ограниченныхъ силахъ. Безъ индивидуальныхъ ограниченій, безъ вещества не было бы природы, связи вещей, міровой гармоніи. Вещество, какъ прежде мы утверждали съ Лейбницемъ, есть отрицательное условіе міровой гармоніи. На этомъ же основаніи, мы должны сказать теперь вмѣстѣ съ Лейбницемъ: *зло есть отрицательное условіе добра*. Только теперь мы дошли до настоящаго опредѣленія, до того объясненія зла, изъ котораго непосредственно слѣдуетъ оправданіе наилучшаго міра. Первое объясненіе состояло въ томъ, что зло никакъ не можетъ побѣдить добра; второе, что оно и не *противоположно* ему, а только *подчинено* — и подчинено такъ, что не имѣетъ силы воспрепятствовать совершенству цѣлаго; наконецъ третье, что оно скорѣе поддерживаетъ это совершенство, способствуетъ ему, и своимъ дѣйствіемъ даже служитъ добру. «Зло есть *часть* той силы, которая постоянно хочетъ зла и постоянно творитъ добро.» Въ постоянномъ ходѣ вещей, какъ и въ ходѣ развитія недѣлимаго есть непрерывный прогрессъ, непрерывное усовершеніе. Поэтому несовершенство ни въ какомъ случаѣ не можетъ застояться. Между тѣмъ въ *застаивающемся* несовершенствѣ, въ *закоснѣлыхъ* недостаткахъ и состоитъ могущество зла. Гдѣ же это могущество, если *каждое единичное недѣлимое постоянно совершенствуется*, если *цѣлое представляетъ вѣчное равномѣрное совершенство*? Оно должно подчиниться міровому закону; вмѣстѣ со всякимъ несовершен-

ствомъ и всякое зло, какъ горе, такъ и грѣхъ, не только должны поглощаться, но и дѣйствительно исчезнуть въ гармоніи цѣлаго. Въ разрѣшеніи этихъ противорѣчій и состоитъ гармонія. Въ торжествѣ надъ зломъ всякаго рода и состоитъ могущество и дѣйствительность добра. Добро, которое не борется со зломъ, которое въ этой борьбѣ не одерживаетъ побѣды, есть не дѣятельный принципъ, а безсильная идея въ фантазіи утопистовъ. И вотъ почему для Лейбница зло есть отрицательное условіе добра, т. е. *могущество, которое должно существовать, чтобы быть побѣжденнымъ*. Зло въ мірѣ, по Лейбницу, можно сравнить съ тѣнями въ картинѣ, съ диссонансами въ музыкѣ; тѣни и диссонансы не обезображиваютъ художественнаго произведенія, а, напротивъ, входятъ какъ содѣйствіе въ гармонію цѣлаго. То, что въ отрывочной части кажется намъ смутнымъ и нестройнымъ, — въ цѣломъ является какъ красота и благозвучіе.

Вотъ какъ Лейбницъ дѣлаетъ наглядною свою теодицею, сравнивая ее съ художественнымъ произведеніемъ. «Представимъ себѣ напр. великолѣпную картину, которая совершенно закрыта, за исключеніемъ маленькой частицы; въ такомъ случаѣ и при точнѣйшемъ и ближайшемъ разсмотрѣніи, мы не увидимъ ничего другаго, кромѣ смутнаго, безобразнаго, чуждаго искусству смѣшенія красокъ; но откроемъ картину, взглянемъ на нее съ правильной точки зрѣнія; тогда то, что казалось безсмысленнымъ пачканьемъ, явится намъ какъ великое дѣло художественнаго разума. Что̀ открываетъ въ картинѣ глазъ, то самое открываетъ ухо въ музыкѣ. Наилучшіе компонисты примѣшиваютъ диссонансы къ аккордамъ, для того чтобы слушатель возбужденный и напряженный, въ нѣкоторомъ томительномъ ожиданіи исхода, тѣмъ больше былъ восхищенъ гармоническимъ разрѣшеніемъ».— «Мы должны признать, что весь міръ находится въ постоянномъ свободномъ стремленіи къ высотѣ божественной красоты и божественнаго совершенства; что онъ постоянно идетъ впередъ къ болѣе высокой степени развитія. Такимъ образомъ уже теперь большая часть нашей земли приняла всемірную культуру, и принимаетъ ее все больше и больше. И если иногда какое-нибудь мѣсто снова погружается въ состояніе дикости, снова раззо-

рается и угнетается, то насъ не должно это вводить въ заблужденіе: это раззореніе и угнетеніе приведутъ къ чему-нибудь лучшему и мы получимъ выгоду отъ самаго вреда.» (*)

Такимъ образомъ зло въ мірѣ вполнѣ объяснено. Если сначала оказалось, что оно вѣчно подчинено добру и потому *не такъ худо*, какъ мы думаемъ въ несчастіи, подъ впечатлѣніемъ физическаго и нравственнаго страданія,—то теперь мы понимаемъ, что оно даже служитъ добру, что значеніе его въ мірѣ нетолько недостаточное, но даже *положительное*. Въ своемъ послѣднемъ и глубочайшемъ значеніи, бѣдствія міра суть неизбѣжное *средство къ добру* и потому входятъ въ систему нравственной или счастливой необходимости:—ибо счастливо все то, что ведетъ къ добру. Такимъ образомъ человѣческій грѣхъ, изображаемый паденіемъ Адама, есть *счастливая вина* (felix culpa), такъ какъ безъ него невозможно было бы искупленіе посредствомъ Христа, и слѣдовательно не пришла бы въ міръ истинная религія. (**) Или употребимъ свѣтское сравненіе, которое, по примѣру Лаврентія Валлы, привелъ Лейбницъ, а потомъ Уцъ въ своемъ стихотвореніи «*die Theodicee*»: безъ самоубійства Лукреціи, безъ преступленія Секста Тарквинія Римъ не былъ бы республикою, не былъ бы матерью великихъ дѣлъ и героевъ, не сталъ бы всемірнымъ царствомъ, которое было необходимо для величайшихъ цѣлей всемірной исторіи. (***) Только тогда добро можетъ быть дѣйствительно исполнено, когда допускается и побѣждается зло; только такой міръ есть *наилучшій* изъ всѣхъ, и этотъ наилучшій міръ есть *нашъ*. Зло нетолько не составляетъ инстанціи противъ наилучшаго міра, но, будучи разсматриваемо въ истинномъ свѣтѣ, скорѣе составляетъ доводъ въ его пользу, потому что принадлежитъ къ его средствамъ: оно не есть опроверженіе наилучшаго міра, а скорѣе его *оправданіе*.

(*) De rerum originatione, стр. 149, 50.—les *ombres* rehaussent les *couleurs*; et même une *dissonance* placée où il faut, donne du relief à *l'harmonie*. Théod. Part. 1. Nr. 12. стр. 507.

(**) Théodicée. Part. 1. Nr. 10. стр. 507.

(***) Théod. Part. III. стр. 409 и сл. Ср. Utz, Theodicee. *Gottsched* Hamartigenia.

3) Отношеніе зла въ мировомъ порядкѣ къ Богу.

Оправданіе Бога.

Такимъ образомъ разъясняется послѣдній пунктъ, именно: отношеніе зла къ *Богу*. Если зло не можетъ сдѣлать міра худымъ, то оно не свидѣтельствуетъ о несовершенствѣ Бога: ибо только дурной міръ,—слѣдовательно то же, что несовершенное твореніе, — доказывалъ бы несовершенство Бога; а это значитъ то же, что отрицалъ бы самое бытіе Бога. Пессимизмъ, если онъ мыслится логически, такъ же необходимо ведетъ къ атеизму, какъ логически мыслимый деизмъ имѣетъ слѣдствіемъ оптимизмъ. Зло, какъ мы видѣли, происходитъ только отъ несовершенства, которое принадлежитъ ограниченнымъ существамъ. Но въ силу ограниченности существа различаются между собой и всѣ существа отличаются отъ высочайшаго существа. Поэтому зло, собственно говоря, заключается не въ Богѣ, а въ томъ, что раздѣляетъ и удаляетъ вещи отъ Бога, въ томъ, что дѣлаетъ изъ вещей самобытныя, индивидуальныя, самодѣятельныя существа. Ихъ совершенства, ихъ силы — общи, аналогичны и по своей природѣ *божественны*. Напротивъ, ихъ несовершенства, недостатки, слабости — частны, совершенно индивидуальны и принадлежатъ къ *свойствамъ*, которыя каждое существо имѣетъ и носитъ само по себѣ, и за которыя, если оно относится къ нравственнымъ существамъ, само по себѣ отвѣчаетъ. Каждое совершенство, каждая положительная сила принадлежитъ цѣлому и принадлежитъ единичному существу какъ члену цѣлаго; каждое несовершенство, каждый недостатокъ принадлежитъ недѣлимому, какъ недѣлимому. Существованіе зла падаетъ только на недѣлимое, вина грѣха лежитъ только на своекорыстномъ человѣкѣ. «Творенія,—говоритъ Лейбницъ,—имѣютъ свои совершенства отъ Бога, свои недостатки отъ *собственной природы*, которая не можетъ быть безъ ограниченія. *Ими-то они и различаются отъ Бога*.» (*)

(*) Monadologie. Nr. 42. стр. 708.

Но, если вещи *не* могутъ быть мыслимы безъ ограниченности и не совершенства, то онѣ *должны* быть мыслимы ограниченными и несовершенными, слѣдовательно и Богъ долженъ былъ такъ ихъ мыслить, и, если зло и не содержится въ его сущности, то основаніе зла заключается однако въ его разумѣ. Конечно! Но основаніе зла само въ себѣ еще *не* есть зло, а есть только его возможность. Возможность зла, какъ всякая другая возможность, какъ всякое другое понятіе, конечно существуетъ въ разумѣ, объемлющемъ всѣ возможности. Возможность зла не есть также вина самыхъ вещей, потому что она вообще *не* есть вина; только дѣйствительное зло, осуществленный недостатокъ принадлежитъ къ самостоятельному кругу дѣйствія сотворенныхъ существъ и составляетъ ихъ индивидуальное страданіе и ихъ самобытную вину. Положимъ, что въ божественномъ разумѣ существуетъ метафизическое зло; все-таки нельзя сказать, что Богъ поэтому есть причина дѣйствительнаго зла: ибо источникъ вещей есть не разумъ, а *воля*. Разумъ подчиненъ закону логической необходимости; онъ можетъ мыслить только такъ, а не иначе; онъ необходимо долженъ представлять вещи такъ, какъ этого требуютъ ихъ понятія. Не воля производитъ разумъ, но, наоборотъ, разумъ руководитъ волю. Если основаніе зла находится въ божественномъ разумѣ, то Богъ не есть все-таки создатель своего разума, такъ какъ этотъ разумъ состоитъ въ абсолютной необходимости мышленія. «Богъ,—говоритъ Лейбницъ,—сотворилъ всѣ дѣйствительныя вещи; онъ создалъ бы и источникъ зла, еслибы этотъ источникъ не заключался въ понятіяхъ, въ возможности вещей или формъ, т. е. въ единственномъ, чего Богъ *не* создалъ, *такъ какъ онъ не есть творецъ своего собственнаго разума.*» (*)

Однако Богъ не только мыслилъ, но и создалъ вещи несовершенными существами и, такъ какъ онъ создаетъ только то, что хочетъ, то Богъ хотѣлъ, чтобы вещи были несовершенны, слѣдовательно, онъ хотѣлъ, чтобы міръ носилъ въ себѣ зародышъ зла и несчастія. Не должно ли поэтому сказать, что *Богъ хотѣлъ самого зла*, что, хотя его сила не терпитъ, его разумъ не производитъ зло (только мыслитъ), но что его воля имѣла цѣлью зло? Въ такомъ случаѣ былъ бы окончательно правъ Бэль со своею логикою: зло въ мірѣ дѣлало бы изъ Бога несовершенное существо. Такъ можно конечно думать, если вмѣстѣ съ Бэлемъ принимать божественную волю за *чистый произволъ*, который можетъ дѣлать и допускать все, что ему угодно, который совершенно ничѣмъ не обусловливается. Но именно въ этомъ состоитъ существенно ложная посылка. Существованіе міра обусловлено божественною волею, которая создаетъ міръ, избирая его; но самая эта воля обусловлена божественною *мудростью*. А именно этотъ факторъ—божественную мудрость Бэль совершенно забылъ въ своей логикѣ. Существованіе зла въ мірѣ, по Бэлю, противорѣчитъ божественной благости. Но *какой* благости? Есть благость, которая то же, что *слабость*, потому что не желаетъ никому причинить страданія. Такова доброта отца, который не налагаетъ на свое дитя наказанія по той причинѣ, что наказаніе сопровождается болью. Такой слишкомъ добрый отецъ, очевидно, дѣйствуетъ весьма неразумно. Разумный отецъ наказываетъ дитя, не для того, чтобы причинить ему боль, но чтобы исправить его: онъ имѣетъ въ виду не мученіе, а исправленіе дитяти и желаетъ его боли не какъ цѣли, а какъ средства. Тѣмъ неменѣе эта боль, какъ и всякая другая, есть зло и, какъ зло, чувствуется дитятею. Но каждый понимаетъ, что въ этомъ случаѣ бѣдствіе дитяти, не только согласно съ добротою разумнаго отца, но и яснѣйшимъ образомъ доказываетъ эту доброту, и что оно *не* согласуется только съ неразумною добротою. Можно утверждать, что подобнымъ же образомъ относится и зло въ мірѣ къ божественной добротѣ; что разумнѣйшая доброта, абсолютная *справедливость* желала зла не какъ цѣли, а только какъ средства къ добру. Какъ божественная сущность, такъ и воля Божія совершенна и *безусловна*; эта безусловная воля, которая есть ни что иное, какъ сама абсолютная благость, имѣетъ цѣлью только совершенное и доброе; она имѣетъ цѣлью доброе, т. е. она хочетъ осуществить его, перевести его изъ состоянія идеальной возможности въ существованіе, другими словами—реализировать предста-

(*) Théodicée. Part. III. 380. стр. 614.

вленіе его. Но представленія опредѣляются божественнымъ разумомъ, который объемлетъ собою царство всѣхъ идеальныхъ возможностей. Эти идеальныя возможности суть какъ-бы вещество, *матеріялъ*, изъ котораго создается дѣйствительный міръ. Изъ этого вещества Богъ *долженъ* создавать; этимъ матеріяломъ *связана* божественная воля въ актѣ своего творчества, и въ этомъ отношеніи она не безусловна, а *обусловлена*. Но всѣ идеальныя возможности суть представленія существъ несовершенныхъ, ибо совершенное существо есть единственно одинъ Богъ. Слѣдовательно Богъ, во всякомъ случаѣ, долженъ реализировать несовершенныя существа, такъ какъ кромѣ него нѣтъ существъ совершенныхъ, такъ какъ и божественный разумъ можетъ представлять вещи не иначе, какъ монадами, какъ ограниченными, несовершенными существами. Совершенныхъ существъ Богъ не можетъ ни избирать, ни творить, такъ какъ по логическимъ основаніямъ такихъ существъ не имѣется; поэтому онъ избираетъ между несовершенными существами такія, которыя *становятся постепенно болѣе и болѣе совершенными*; онъ создаетъ существа *совершенствующіяся*, такъ какъ совершенныхъ въ абсолютномъ смыслѣ нѣтъ: изъ возможныхъ міровъ онъ творитъ *наилучшій*, такъ какъ міръ хорошій въ абсолютномъ смыслѣ, міръ безъ всякихъ несовершенствъ вообще не мыслимъ, слѣдовательно и у самого Бога невозможенъ. Божественная воля направляется къ *доброму*; божественный разумъ ограничиваетъ волю *возможнымъ*: воля опредѣленная такимъ образомъ производитъ *возможно совершеннѣйшее, возможно лучшее*. Вслѣдствіе этого, мы можемъ въ божественной волѣ различать коренное или безусловное направленіе, и направленіе обусловленное или посредствуемое выборомъ. Первое предшествуетъ выбору и ничѣмъ не опредѣляется кромѣ самого божескаго совершенства; второе слѣдуетъ за выборомъ, который ограниченъ царствомъ возможностей, даннымъ въ разумѣ. Поэтому Лейбницъ называетъ безусловную волю Бога — *предшествующею* (antecedens), а обусловленную *послѣдующею* (consequens). Предшествующая воля есть склонность, послѣдующая—рѣшеніе и дѣло. Первая направлена къ доброму, вторая къ возможно лучшему. (*) Такъ художникъ долженъ приспособить идею своего творенія къ данному матеріялу, изъ котораго оно должно быть исполнено. Этотъ матеріялъ ставитъ художнику извѣстныя условія, при которыхъ только и возможно осуществленіе его идеи. Фантазія художника безусловна въ своихъ планахъ, но исполненіе этихъ плановъ, работа художника обусловлена даннымъ матеріяломъ и, чтобы правильно судить, нужно строго отличать, насколько свободна фантазія и насколько она необходимо была ограничена техникою.

Матеріялъ, изъ котораго одного только и можетъ быть образовано художественное произведеніе міра, заключаетъ въ себѣ несовершенство, а несовершенство содержитъ въ себѣ возможность зла. Поэтому, Богъ желаетъ несовершенства вещей не безусловнымъ, а условнымъ образомъ; онъ желаетъ его не какъ результата, а какъ *условія*, не какъ конечной цѣли, а какъ *средства*. Онъ хочетъ только совершеннаго, но создавая его онъ дѣйствуетъ по логическимъ условіямъ, заключающимъ въ себѣ несовершенное и, такимъ образомъ, Богъ *не можетъ избѣжать* несовершеннаго въ созданіи, возможности зла въ мірѣ, возможности грѣха въ человѣкѣ. Онъ не можетъ воспрепятствовать злу; его собственная воля относится къ злу не желая его, а только *допуская* (voluntas permissiva). Добра Богъ *желаетъ*; возможно лучшее или дѣйствительный міръ онъ *избираетъ*; созданный міръ онъ *сохраняетъ*, т. е. онъ даетъ силамъ дѣйствовать, и такъ какъ на этой самодѣятельности несовершенныхъ силъ основана возможность зла и грѣха въ мірѣ, то Богъ допускаетъ зло, не желая его: *онъ допускаетъ его какъ отрицательное условіе добра (conditio sine qua non)* (**). Что силы существуютъ и дѣйствуютъ — этому Богъ есть единственная причина. Что эти силы дѣйствуютъ недостаточно и потому впадаютъ во зло, этому достаточнымъ основаніемъ служитъ ихъ собственный недостатокъ, ихъ первоначальное несовершенство. «Богъ,—

(*) De cela il s'ensuit, que Dieu veut *antécédemment* le bien; et *conséquemment* le meilleur. Théod. Part. 1. Nr. 23. стр. 510.

(**) Théod. Part. 1. Nr. 25. стр. 511.

говоритъ Лейбницъ,—относится къ силамъ дѣйствующимъ въ мірѣ, какъ потокъ къ плывущему кораблю». Что корабль плыветъ — положительную причину этого составляетъ потокъ; что онъ плыветъ *медленно* — это происходитъ отъ его собственной тяжести и косности (*).

Если же Богъ не можетъ избѣжать зла въ мірѣ, то намъ опять возразитъ Бэль: не есть ли это рѣшительное доказательство противъ божескаго всемогущества? И Лейбницъ, желая спасти божеское совершенство съ одной стороны, не разрушаетъ ли его самъ съ другой стороны? Но развѣ невозможность есть во всякомъ случаѣ обнаруженіе безсилія! Бэль какъ въ благости, такъ и во всемогуществѣ забываетъ факторъ *мудрости*, и то, что онъ ставитъ въ противорѣчіе съ благостью и всемогуществомъ, противорѣчитъ только слѣпому, неразумному всемогуществу, слѣпой, неразумной благости. Божественное всемогущество можетъ только то, что возможно въ предѣлахъ разума; оно подчиняется логическимъ условіямъ и, такъ какъ при этихъ условіяхъ совершенныя вещи невозможны, то и божественное всемогущество не можетъ создать такихъ существъ. Но развѣ эта невозможность есть безсиліе? Въ такомъ случаѣ будетъ безсиліемъ, что всемогущая сила божія есть *мудрое*, *разумное всемогущество*; будетъ зломъ, что благость Божія, допускающая бѣдствія въ мірѣ, есть мудрая благость или *справедливость!* Что долженъ былъ бы дѣлать Богъ, если бы онъ слѣдовалъ Бэлю? По логическимъ основаніямъ онъ *не могъ* создать міра безъ несовершенства и зла; по нравственнымъ основаніямъ онъ *хотѣлъ* создать *наилучшій міръ*, постепенное царство *осуществляющагося* совершенства. Еслибы онъ не могъ создать этотъ наилучшій міръ, то по Лейбницу онъ не создалъ бы никакого міра. А по Бэлю онъ долженъ былъ бы или создать міръ безъ зла, или же вовсе не создавать никакого? Онъ долженъ былъ бы, пожалуй, думать такъ, какъ братъ-монахъ въ Натанѣ: «Если къ добру, которое я думаю сдѣлать, слишкомъ близко граничитъ что-нибудь слишкомъ дурное, то я предпочитаю не дѣлать добра; потому что дурное мы

(*) Théod. Part. 1. Nr. 30. стр. 512.

узнаемъ довольно достовѣрно, а далеко не такъ достовѣрно узнаемъ доброе.» — Но, по строгому соображенію, зло въ мірѣ *не слишкомъ дурно*, и вѣчный разумъ знаетъ, что добро не уничтожается имъ, не нарушается, а споспѣшествуется.

Такъ само зло оправдываетъ наилучшій міръ, какъ созданіе совершеннѣйшаго существа. Если же зло вообще въ этомъ *счастливомъ* смыслѣ предвѣдано и предопредѣлено Богомъ, то тоже самое справедливо и о грѣховныхъ дѣйствіяхъ людей. Они *предопредѣлены*: какъ согласить съ этимъ человѣческую свободу? Если грѣшныя дѣйствія не свободны, то какъ они могутъ быть достойны наказанія, какъ возможна ихъ вмѣняемость? Если понимать твореніе (предопредѣленіе) въ смыслѣ произвола и принимать міръ за одно изъ всяческихъ созданій, то этой дилеммы разрѣшить нельзя. Но Лейбницъ видитъ въ твореніи *предуставленную гармонію* (предопредѣленный закономѣрный порядокъ) и въ мірѣ *предобразованную гармонію* (самообразовательное развитіе): онъ видитъ въ твореніи предопредѣленную *природу*, въ природѣ *продолжающееся твореніе*, и въ этомъ смыслѣ онъ разрѣшаетъ споръ между предопредѣленіемъ и свободою. Богъ опредѣляетъ міръ по собственнымъ законамъ міра, ибо онъ долженъ представлять вещи такъ, какъ этого требуетъ ихъ природа, и вещи въ мірѣ опредѣляютъ сами себя по своимъ собственнымъ законамъ; эта закономѣрность предопредѣлена въ божественной волѣ, предобразована въ природѣ вещей: такимъ образомъ *предопредѣленіе* и *предобразованіе* вполнѣ согласуются между собою. Если же человѣческія дѣйствія предобразованы въ душѣ, то они суть *самоопредѣленія*, которыя состоятъ не въ пустой волѣ, а опредѣляются дѣйствительною природою каждаго недѣлимаго. Каждое человѣческое дѣйствіе есть результатъ многихъ условій. Если всѣ эти условія содержатся въ самомъ недѣлимомъ, то это дѣйствіе будетъ *его* дѣломъ и *его* виною, будетъ ли оно доброе или злое. Только само недѣлимое исполняетъ это дѣйствіе, хотя бы условія его были и предвидѣны и предопредѣлены. Свобода недѣлимаго никакъ не нарушается, если другое недѣлимое вполнѣ постигаетъ его характеръ и, слѣдовательно, *предузнаетъ* всѣ дѣйствія, слѣдующія изъ это-

го характера. Самоопредѣленія этого характера точно такъ же нимало не нарушаются, если онъ въ своемъ зачаткѣ предопредѣленъ порядкомъ вещей и наконецъ Богомъ; ибо недѣлимое отъ этого нисколько не перестаетъ *желать своего характера*, и если бы оно даже не хотѣло грѣшнаго дѣйствія и его слѣдствій, то все-таки не пожелаетъ отказаться отъ всѣхъ его условій до самаго послѣдняго: ибо это значило бы отказаться отъ самаго своего существованія. Въ томъ разговорѣ Лаврентія Валлы, который Лейбницъ по-своему дополняетъ и продолжаетъ, Аполлонъ предсказываетъ Сексту Тарквинію, что онъ совершитъ преступленіе, которое разрушитъ римское царство и погубитъ его самого. Когда же Секстъ начинаетъ горько жаловаться на это, Аполлонъ, Богъ *предвидящій*, посылаетъ его, къ Юпитеру, какъ Богу *предопредѣляющему*. Уже самъ Лаврентій заставляетъ Аполлона отвѣчать такъ: «знай, что боги создаютъ каждаго такимъ, какъ онъ есть. Юпитеръ сотворилъ волка хищнымъ, зайца трусливымъ, осла глупымъ, и льва мужественнымъ. Онъ далъ тебѣ злую душу, *ты будешь дѣйствовать сообразно съ своимъ характеромъ*, и Юпитеръ поступитъ съ тобою такъ, какъ ты этого заслужишь своими дѣлами; онъ Стиксомъ клялся въ этомъ!» Лейбницъ заставляетъ потомъ Секста идти изъ Дельфъ въ Додону и молить самого Юпитера, чтобы тотъ измѣнилъ его судьбу, исправилъ его душу. Юпитеръ отвѣчаетъ: «Если ты откажешься отъ Рима, то останешься добръ и благополученъ.» Но Секстъ этого не хочетъ; онъ не хочетъ *перестать быть тѣмъ, чѣмъ онъ есть*: такимъ образомъ онъ слѣдуетъ своему характеру, и самъ себя опредѣляетъ къ злому дѣлу, предвидѣнному и предопредѣленному богами; онъ впадаетъ въ преступленіе, которое должно было погубить его самого, изгнать царей, освободить и возвеличить Римъ.

Такимъ образомъ всѣ спорные вопросы, которые могутъ возникнуть между свободою и необходимостью, твореніемъ и природою, Богомъ и міромъ, лейбницевская философія разрѣшаетъ тѣмъ, что отрицаетъ въ свободѣ то, что противоположно необ-

ходимости, и, наоборотъ, отрицаетъ въ необходимости противоположное свободѣ. Она отрицаетъ въ свободѣ *произволъ*, въ необходимости *слѣпую судьбу*; она соединяетъ и то, и другое понятіе въ понятіи *нравственной или счастливой необходимости*. Таковы въ одномъ словѣ начало и конецъ лейбницевской философіи. Созерцаніе необходимаго въ мірѣ *успокоиваетъ* душу, созерцаніе счастливаго міра *просвѣтляетъ* её. Поэтому *свѣтлый покой* составляетъ истинное душевное настроеніе философствующаго духа: это будетъ познаніе наилучшаго міра, въ порядкѣ котораго каждое несовершенство разрѣшается въ болѣе высокое совершенство, каждое зло въ большее добро, каждая тѣнь и каждый диссонансъ въ гармонію; это будетъ радость объ этомъ счастливомъ мірѣ, удачномъ мастерскомъ произведеніи совершеннѣйшаго художника. Но радость о счастьѣ и о совершенствѣ другихъ есть настроеніе чистой, безкорыстной любви, *любви безъ интереса. Поэтому истинное спокойствіе духа состоитъ въ любви къ людямъ, къ міру, къ Богу—и въ этомъ настроеніи души совпадаютъ мораль, философія и религія*. Въ заключеніе своихъ принциповъ природы и благодати (творенія) (*), Лейбницъ говоритъ: «Богъ есть совершеннѣйшее, счастливѣйшее и потому достолюбезнѣйшее изъ всѣхъ существъ, ибо *истинно чистая любовь* (l'amour pur véritable) состоитъ въ радости о совершенствахъ и о счастьи любимаго предмета, слѣдовательно, любовь, предметъ которой составляетъ самъ *Богъ*, должна доставлять намъ наибольшую радость.» «Хотя эта любовь безкорыстна (désintéressé), но сама по себѣ и сама въ себѣ она составляетъ высшее наше счастье и нашъ высшій интересъ, ибо она даетъ намъ полное довѣріе къ божественной благости, а это довѣріе порождаетъ *истинное спокойствіе духа*, не въ силу принужденія, какъ у стоиковъ, вмѣнявшихъ твердость въ обязанность, а въ силу удовлетвореннаго настоящаго, которое ручается намъ за счастливое будущее. И нѣтъ ничего полезнѣе для будущаго, какъ это *настоящее удовлетвореніе*; ибо любовь къ Богу

(*) Principes de la nat. et de la grace. Nr. 16. 18. стр. 717. 18. Ср. Monadologie Nr. 90. стр. 712.

исполняетъ наши надежды и ведетъ насъ путемъ высочайшаго счастья, такъ какъ, въ силу совершеннаго мiроваго порядка, все устроено наилучшимъ образомъ, какъ для всеобщаго блага, такъ и для каждаго отдѣльнаго человѣка, который живетъ по этому убѣжденiю и доволенъ божественнымъ мiроправленiемъ, а имъ непремѣнно будетъ доволенъ всякiй, кто любитъ источникъ всего добраго. Конечно, высшее блаженство, какъ бы *ясно* ни было его созерцанiе и какъ бы *отчетливо* ни было его богопознанiе, никогда не можетъ стать совершенно полнымъ, ибо Богъ безконеченъ и потому никогда не можетъ быть познанъ вполнѣ. И, такимъ образомъ, наше счастье можетъ и должно состоять не въ полной радости, въ которой бы наше стремленiе изсякло и нашъ духъ истощился, *но въ постоянномъ прогрессѣ къ новымъ радостямъ и новымъ совершенствамъ.*»

ГЛАВА ДВАДЦАТАЯ.

ХАРАКТЕРИСТИКА И КРИТИКА ЛЕЙБНИЦЕВСКОЙ ФИЛОСОФIИ.

I. *Система идеальнаго натурализма.* II. *Критика.* Противорѣчiе между монадами и монадологiею. Лейбницъ и философiя чувства. 1) Противорѣчiе въ понятiи *Бога.* 2) Противорѣчiе въ понятiи *мiра.* 3) Противорѣчiе въ понятiи *монады.* Лейбницъ и Вольфъ. III. *Разрѣшенiе противорѣчiй.* Лейбницъ и Кантъ.

Понятiе *нравственной* или *счастливой необходимости* точно выражаетъ характеръ лейбницевской философiи. Она ищетъ соглашенiя между Богомъ и мiромъ, творенiемъ и природою, нравственною и естественною необходимостью, духомъ и матерiею, причинами конечными и причинами дѣйствующими, или силами цѣлесообразными и силами механическими. Къ точкѣ совпаденiя этихъ противоположностей неизмѣнно устремленъ генiй всей системы. Согласiе между Богомъ и мiромъ состоитъ въ *наилучшемъ мiрѣ,* соглашенiе между творенiемъ и природою—въ *непрерывномъ творенiи,* которое значитъ то же самое, что сохраненiе мiра или самодѣятельное развитiе природы. Согласiе между нравственнымъ и естественнымъ мiровымъ порядкомъ состоитъ въ *сплошной постепенности царства существъ,* которыя отъ темнаго механизма естественныхъ силъ доходятъ, постепенно проясняясь, до нравственной республики духовъ; наконецъ, согласiе между духомъ и тѣломъ (цѣлесообразными и механическими силами) состоитъ въ понятiи *живой силы, одушевленнаго тѣла,* котораго вся дѣятельность состоитъ только въ томъ, чтобы развить себя, раскрыть свои задатки, осуществить свое представленiе, или *представить* (проявить) свою индивидуальность. Вотъ почему

силы,—живыя, одушевленныя, *представляющія* силы, суть элементарныя сущности, которыми лейбницевская философія старается объяснить природу и твореніе. Положимъ, что каждый фактъ природы слѣдуетъ изъ нѣкоторой дѣятельности: не слѣдуетъ ли каждая дѣятельность изъ нѣкоторой *силы*? Можно ли мыслить силу какъ-нибудь иначе, какъ дѣятельною, самодѣятельною, живою, одушевленною, представляющею? Если же всѣ вещи по своей сущности суть одушевленныя, представляющія силы, то съ этой точки зрѣнія всѣ онѣ сродны между собою и *аналогичны* одна другой. А сущности аналогическія развѣ могутъ различаться иначе, какъ *по степени*? Порядокъ же существъ, различныхъ по степени не долженъ ли образовать *царство степеней* и притомъ совершенное (сплошное) царство степеней, такъ какъ не существуетъ ничего мертваго и пустаго,—въ мірѣ нѣтъ пустоты силы, въ силѣ не бываетъ пустоты дѣятельности? Совершенное же царство степеней не есть ли *совершенная гармонія* постепенныхъ вещей? А гармоническій міръ есть необходимо *наилучшій* міръ, и какъ наилучшій онъ можетъ происходить только отъ божественнаго избранія и можетъ быть осуществленъ только божественнымъ твореніемъ.

Вотъ въ немногихъ основныхъ чертахъ итогъ лейбницевской философіи. Наилучшій міръ долженъ быть понимаемъ въ смыслѣ *гармоніи*, а гармонія не какъ соподчиненіе, а только какъ *совершенное царство степеней*. Предуставленная же гармонія утверждаетъ только, что это постепенное царство вещей должно быть понимаемо нетолько какъ природа (въ смыслѣ physis), а какъ твореніе, что послѣднее основаніе его есть не динамическая матерія и ея типическая сила, а *сила духа* въ ея высшей потенціи: абсолютный разумъ и абсолютная воля.

I. *Система идеальнаго натурализма*.

Въ Лейбницѣ философія, имѣющая цѣлью чистое понятіе, въ первый разъ старается соединить понятіе природы съ понятіемъ *творенія*. Первое изъ этихъ понятій постоянно господствовало въ *древней* философіи, второе въ философіи *схоластической*. И Лейбницъ съ самаго начала своего спекулятивнаго мышленія

имѣетъ въ виду разрѣшить великую противоположность этихъ двухъ міровыхъ періодовъ и примирить Аристотеля съ *христіанскою теологіею*. Есть *одна* точка, въ которой классическое понятіе природы согласуется съ христіанскимъ понятіемъ творенія: именно въ принципѣ телеологіи, въ признаніи цѣлесообразныхъ силъ, которыя по пониманію античной философіи дѣйствуютъ по естественнымъ типамъ, а по пониманію схоластической—по божественнымъ предначертаніямъ. И въ этой именно точкѣ, чисто догматическія понятія Декарта и Спинозы относятся отрицательно и къ древности, и къ схоластикѣ. Телеологіи они противопоставляютъ механическую причинность. Они отрицаютъ какъ нравственную цѣлесообразность, такъ и естественную, какъ твореніе, такъ и цѣлесообразную природу съ ея формами (formae substantiales) и признаютъ метафизику, которая думаетъ все объяснить одними дѣйствующими причинами. Въ первый разъ въ Лейбницѣ (а не въ Спинозѣ, (*) какъ думалъ Тренделенбургъ) согласуются эти противоположныя системы *конечныхъ причинъ* (телеологія) и *дѣйствующихъ причинъ* (причинность) и, вмѣстѣ съ тѣмъ, примиряется противоположность между классически - схоластической философіей и философіей новой. Съ самаго начала своего спекулятивнаго мышленія Лейбницъ имѣлъ въ виду то, какъ-бы примирить Аристотеля съ *христіанской теологіей*, и Аристотеля и христіанскую теологію съ Декартомъ и Спинозою. Примиреніе телеологіи и причинности есть *гармонія*. Примиреніе понятія о твореніи съ понятіемъ о природѣ есть *предуставленная гармонія*. Такимъ образомъ Лейбницъ, въ отношеніи къ системамъ прошлаго, есть универсальный философъ, соединяющій эти системы. Что же касается до будущей философіи, то мы показали, что во всѣхъ отношеніяхъ онъ составляетъ средину и переходъ между Спинозою и Кантомъ. Въ его метафизикѣ это обнаруживается въ его принципѣ индивидуальности; въ физикѣ — въ понятіи тѣла, пространства, времени; въ логикѣ—въ его теоріи прирожденныхъ идей; въ эстетикѣ—въ понятіи темно-воспринимаемой гармоніи; въ мо-

---

(*) См. т. I., лек. ххх. стр. 485—490.

*

рали — въ понятіи свободы, которую Лейбницъ понималъ какъ склонность и, вмѣстѣ съ Спинозою, считалъ опредѣляемою, но только извнутри, вмѣстѣ съ Кантомъ, самобытною, но не произвольною; наконецъ относительно религіи и теологіи — въ *гармоніи между природою и моралью*, которую Лейбницъ признаетъ, а Кантъ выставляетъ какъ (практическій) постулатъ. Что Лейбницъ предполагаетъ возможность познанія, что онъ считаетъ сущность и понятіе вещей *данными* отъ вѣчности и, слѣдовательно, признаетъ въ мірѣ только *развитіе даннаго*, а никакъ не дѣйствительную творческую силу, — эти черты даютъ его философіи характеръ *догматическаго натурализма* и связываютъ ее съ вѣкомъ Декарта и Спинозы. Духъ у Лейбница не способенъ къ творчеству, но есть субстанція, вполнѣ опредѣленная природою, и по закону причинности проявляющая эти опредѣленія такъ, что каждое изъ нихъ составляетъ необходимый результатъ всѣхъ прежнихъ. Поэтому для Лейбница монада, — какъ это и должно было быть въ догматическомъ пониманіи, — есть «духовный или формальный *автоматъ*», а духъ есть «автоматъ свободный». (*) А то, что въ процессѣ природы онъ видитъ не одну механическую причинность, а развитіе, слѣдовательно цѣлесообразное движеніе и потому порядокъ степеней, — такое понятіе ставитъ его философію выше чисто догматическаго міросозерцанія и даетъ ей направленіе къ *критицизму*: ибо постепенный порядокъ вещей заключаетъ въ себѣ стремленіе къ человѣку, то̀ направленіе къ духу и познанію, которое догматическое мышленіе старалось по принципу исключить изъ понятія природы. Само мірозданіе, по смыслу лейбницевской философіи, представляетъ зрѣлище прогрессивнаго просвѣщенія, постепенный рядъ существъ, въ которомъ темныя силы природы постепенно превращаются въ сознательныя силы вѣдѣнія, *гдѣ, слѣдовательно, всѣ силы, дѣйствующія въ мірѣ, содѣйствуютъ разрѣшенію задачи познанія*. Нѣтъ ничего естественнѣе, что ближайшая, истинно новая философія избираетъ своею непосредственною цѣлью *задачу познанія*, что она уже не предполагаетъ, а тщательно изслѣ-

(*) Ор. Syst. nouv. Nr. 15. стр. 127.

дуетъ возможность познанія, и тѣмъ самымъ становится существеннымъ образомъ выше точки зрѣнія догматизма. Но здѣсь мы должны показать, что дѣйствительно лейбницевская философія нуждается въ такомъ, болѣе высокомъ, порывѣ умозрѣнія, что задачу познанія, которую она ясно указываетъ, она сама однако не разрѣшаетъ; что, напротивъ, по ея основоположеніямъ дѣйствительное познаніе невозможно, такъ что эта философія, утверждая дѣйствительность познанія, расходится со своими собственными основоположеніями. Это значитъ, — мы должны открыть внутреннее противорѣчіе, присущее системѣ и о которомъ мы тщательно умолчали при ея изложеніи: ибо съ той точки зрѣнія, съ которой развивается система, это противорѣчіе не должно быть замѣтно.

II. *Критика. Противорѣчіе между монадами и монадологіею.*

Лейбницъ и философія чувства.

Въ самомъ дѣлѣ, что̀-такое познаніе? Отвѣчаемъ вмѣстѣ съ Лейбницемъ: ясное и отчетливое пониманіе природы вещей. Но это ясное и отчетливое пониманіе, въ истинномъ смыслѣ этого слова, возможно только дял совершенныхъ познавательныхъ силъ, — а въ цѣломъ мірозданіи всѣ силы ограничены, всѣ познавательныя силы несовершенны. Поэтому яснаго и отчетливаго пониманія нѣтъ нигдѣ, кромѣ Бога. Высочайшее познаніе, къ какому только способны монады вообще, все-таки ясно только *отчасти*, отчетливо только *отчасти*. Въ человѣкѣ же, какъ нѣкоторомъ *среднемъ* существѣ въ постепенномъ ряду вещей, оно ясно только въ *малѣйшей* части, только въ малѣйшей части отчетливо. Но, еслибы оно было ясно и отчетливо даже въ большей своей части, еслибы въ немъ только малая частичка была не ясна и не отчетлива, то оно было бы все-таки въ цѣломъ смутно и спутанно: ибо яснѣйшее познаніе цѣлаго есть необходимо вмѣстѣ и яснѣйшее познаніе его малѣйшей части. Наоборотъ, смутность въ малѣйшей части должна нарушить и ясность цѣлаго. Если же всякое человѣческое познаніе въ цѣломъ смутно и спутанно, то оно составляетъ только тѣнь по-

знанія и, слѣдовательно, вовсе *не* есть познаніе. Гдѣ же будетъ, спрашивается, дѣйствительное познаніе? Гдѣ же будетъ ясное и отчетливое пониманіе природы вещей, за которое выдаетъ себя *монадологія*? Если всѣ вещи суть монады, если всѣ монады суть ограниченныя силы и, слѣдовательно, смутныя представленія, то гдѣ же будетъ *монадологія?* Ни одна монада въ мірѣ не можетъ быть *монадологомъ*! Если же монадологія есть не ясный, не отчетливый взглядъ на сущность вещей, то она вовсе *не* то, чѣмъ она должна быть и за что выдаетъ себя. Если она ясна и отчетлива въ настоящемъ значеніи этого слова, то творецъ ея не можетъ быть монадою въ его собственномъ смыслѣ. Спиноза, хотя бы онъ все намъ объяснилъ, не могъ объяснить одного: *возможности спинозизма*! Послѣдовательнымъ образомъ онъ долженъ былъ отрицать эту возможность. То же самое нужно сказать о Лейбницѣ. Пусть онъ намъ все объясняетъ, онъ не можетъ объяснить *одного*: *возможности монадологіи*! Послѣдовательнымъ образомъ онъ долженъ ее отрицать. На основаніи собственной философіи, онъ не въ силахъ оправдать свою философію. Лейбницъ самъ же утверждалъ, что въ человѣческой душѣ представленіе цѣлаго возможно только въ силу малыхъ безсознательныхъ представленій, что не въ духѣ и его сознательныхъ понятіяхъ, а именно въ *темной душѣ* заключается наша связь съ мірозданіемъ,—состоитъ дѣйствительный, нераздѣльный, полный микрокосмъ. (*) Если же только одно нераздѣльное и цѣлое познаніе есть истинное познаніе, то не должно ли заключить, что всякое истинно-человѣческое познаніе заключается только въ *темномъ вѣдѣніи и ощущеніи*, что оно совершается и образуется *темными душевными силами*, и, напротивъ, должно быть раздробляемо и разрушаемо трезвымъ разсудкомъ? И въ самомъ дѣлѣ, на исходѣ нѣмецкаго просвѣщенія, на самомъ порогѣ Кантовой философіи, мы встрѣчаемъ эту точку зрѣнія, въ лицѣ *философовъ чувства* или *мыслителей-геніевъ*, которые стремятся погасить трезвый, холодный свѣтъ раціональнаго познанія и предоставить всякое дѣйствительное познаніе темному

(*) См. выше гл. XII. Nr. III. стр. 295.

микрокосму, нераздѣльному чувству, неослабленному инстинкту человѣческой природы. Нужно видѣть въ этомъ не противоположность просвѣщенію, какъ это повидимому кажется, а послѣднюю *разрѣшающую степень развитія* просвѣщенія, къ которой оно стремилось по направленію, данному самимъ Лейбницемъ. Эти философы чувства, эти геніи-мыслители суть ни что иное, какъ борцы и возмутители (Stürmer und Dränger) въ философіи, подобно тому, какъ Гёте и Шиллеръ въ поэзіи, и насколько они расходятся съ *просвѣщеніемъ ума*, съ Мендельсономъ и Николаи, настолько они сродны и чувствуютъ себя сродными Лейбницу. Яснѣйшимъ образомъ это обнаруживается въ Гердерѣ, который по духу былъ близокъ къ Якоби и Гаманну и въ то же время былъ энтузіастическимъ поклонникомъ и послѣдователемъ Лейбница.

Таково элементарное противорѣчіе въ принципѣ лейбницевской философіи. Изъ сущности или изъ природы монады никакъ не слѣдуетъ ясное понятіе объ этомъ существѣ, ясное познаніе этой натуры. *Еслибы лейбницевская философія была объективно истинна, то она была бы субъективно невозможна*. Самъ Лейбницъ судитъ о познаніи двоякимъ образомъ. Съ одной стороны онъ утверждаетъ ясное и отчетливое познаніе вещей, съ другой стороны признаетъ, что познаніе цѣлаго, представленіе мірозданія всегда остается въ человѣкѣ темнымъ и неяснымъ. Но эти два положенія относятся одно къ другому, какъ тезисъ и антитезисъ; слѣдовательно они образуютъ антиномію: если человѣческое познаніе темно въ цѣломъ, то оно и въ частностяхъ не можетъ быть ясно въ собственномъ смыслѣ этого слова, и потому вообще яснаго и отчетливаго познанія вовсе не существуетъ въ мірѣ. Изъ этой антиноміи, принадлежащей лейбницевской философіи, и по тому самому фундаменту нашего просвѣщенія легко понять, какъ въ дальнѣйшемъ его развитіи эти два образа познанія, темный и ясный, взаимно отталкиваются и какъ *могла возникнуть между умомъ и чувствомъ борьба за истину*. Умъ образуетъ свои сужденія по общимъ правиламъ прирожденной логики, которая подъ именемъ «здраваго человѣческаго разсудка» столько же уважается одними, сколько пре-

зирается другими. Чувство почерпаетъ свои сужденія изъ темнаго источника индивидуальности, изъ человѣческаго *демона*, говорящаго не столько сужденіями, сколько изреченіями оракула. Человѣческій демонъ, который въ этомъ случаѣ означаетъ не Сократа, а *генія*, чувствуетъ себя въ тѣснѣйшей близости къ *природѣ* и потому стремится назадъ въ ея таинственныя бездны, между тѣмъ какъ здравый человѣческій разумъ избираетъ своимъ жилищемъ публичныя мѣста *морали*. Поэтому на сторону одного становится *геніяльный натурализмъ*, а на сторону другаго *моралисты*, которые защищаютъ здравый разумъ, естественную мораль, естественную религію—противъ борьбы и напора геніевъ-мыслителей, этого перваго поколѣнія нашей романтики. Таково внутреннее настроеніе той многознаменательной борьбы партій, которая разъединяетъ направленія нашего просвѣщенія: таковъ настоящій спорный предметъ между *вольфіанцами*, Мендельсономъ, Николаи съ одной стороны, и Лафатеромъ, Якоби, Гаманомъ съ другой. Мы говоримъ объ эпохѣ нѣмецкаго просвѣщенія, которую прекрасно объясняетъ историкъ нашей литературы слѣдующимъ образомъ: «*Темныя силы сердца и фантазіи бросились въ области, принадлежавшія уму*; въ своей ревности, онѣ погасили въ нѣкоторыхъ мѣстахъ свѣтъ, и зажгли его въ другихъ, куда еще никогда свѣтъ не проникалъ; возбудилась вѣра въ чудесныя силы, которыми думали *придать религіи новую жизнь, озарить науку и природу*» (*).

Если же будемъ разсматривать антиномію яснаго и темнаго познанія съ точки зрѣнія лейбницевской философіи, то увидимъ, что она не можетъ быть разрѣшена съ этой точки, съ которой еще невозможно въ ней видѣть *антиномію*, но въ то же время мы увидимъ несомнѣнно, на какую сторону склоняется тяжесть монадологіи. Она склоняется на сторону темнаго познанія, которое согласуется съ нераздѣльной сущностью *микрокосма*. Понятіе микрокосма остается во всѣхъ случаяхъ руководящею звѣздою монадологіи. Вотъ почему мы такъ подробно изложили ученіе о темной душевной жизни, объ этихъ perceptions petites, значеніе и важность которыхъ мало были поняты и оцѣнены въ прежнихъ изложеніяхъ лейбницевской философіи, тогда какъ здѣсь заключается метафизическое основаніе, почему въ слѣдующихъ поколѣніяхъ нашего просвѣщенія низшая познавательная способность, какъ ее называли вольфіанцы, возстала противъ высшей; почему *темная душа, чувство, провидящій инстинктъ* объявилъ исключительное притязаніе на полное и нераздѣльное познаніе. Весьма многознаменательно, что вольфовская философія уже совершила свой путь и высшая познавательная способность, какъ они ее называли, уже заключила свой скудный освѣщенный кругозоръ, когда было открыто и явилось въ свѣтъ коренное сочиненіе лейбницевской философіи, «*Новые опыты о человѣческомъ разумѣ*». Здѣсь зажженъ тотъ свѣточъ, который озаряетъ темную глубину человѣческой души, таинственныя мастерскія познанія и характера; здѣсь излагаются въ ихъ полномъ значеніи и важности perceptions petites, элементарныя силы, какъ-бы первоначальные органы человѣческаго микрокосма и въ нихъ открывается синтезъ между человѣческимъ духомъ и мірозданіемъ. Самъ Лейбницъ говоритъ это: «*именно посредствомъ малыхъ (темныхъ) представленій я объясняю міровую гармонію*.» Это мѣсто составляетъ ключъ къ *эсотерическому ученію* Лейбница, и, можно навѣрное сказать, кто не понимаетъ этого положенія, тотъ не понимаетъ лейбницевской философіи. Лессингъ, который всего глубже проникъ въ эсотерическій духъ этой философіи и умѣлъ хорошо отличать его отъ экзотерическаго, хотѣлъ перевести «*Новые опыты о человѣческомъ разумѣ*» (а не написать, подъ этимъ заглавіемъ, свое собственное сочиненіе противъ Локка, какъ это ошибочно думали его братъ и его издатель). (*) И Гердеръ, который по своей проницательной конгеніяльности умѣлъ сочувствовать генію лейбницевской философіи, замѣчаетъ съ вѣрнымъ инстинктомъ,

(*) *Gervinus* Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen. т. V. стр. 249.

(*) *Lessings* sämmtl. Schriften. т. XI. стр. 15. Ср. Lessings Erziehung des Menschengeschlechts, kritisch und philos. erläutert von *Guhrauer*. стр. 59 и слѣд.

что «*Новые опыты*» гораздо выше самой теодицеи. (*) Можно ли предположить, чтобы самъ Лейбницъ не зналъ такъ же хорошо этого характера своего сочиненія, чтобы онъ не цѣнилъ его столь же вѣрно? Ужели для него осталось скрытымъ то, что ясно каждому знатоку его философіи, именно, что «*Новые опыты*» написаны всего болѣе въ эсотерическомъ духѣ монадологіи, что міровая гармонія, которая обыкновенно является подъ видомъ ходячихъ религіозныхъ понятій, *здѣсь* объясняется изъ природы, изъ постепеннаго различія монадъ, изъ *малыхъ представленій*, т. е. изъ естественнаго постепеннаго порядка вещей? Если же Лейбницъ, — какъ въ этомъ нѣтъ сомнѣнія, — понималъ это совершенно ясно, то конечно *онъ зналъ также*, *почему держалъ въ тайнѣ* «*Новые опыты*», почему онъ не сообщилъ ихъ своему вѣку, съ которымъ онъ охотнѣе обращался педагогически, чѣмъ строго философски. Онъ хотѣлъ сдѣлать свое ученіе доступнѣе для свѣта, свѣтъ же легче понималъ *предуставленную гармонію*, объясняемую изъ Бога, чѣмъ *естественную* гармонію, объясняемую изъ *малыхъ представленій*. *Теодицея*, излагавшая ученіе о міровой гармоніи подъ видомъ ходячихъ религіозныхъ понятій, была издана Лейбницемъ въ свѣтъ, хотя Бэль, противъ котораго она написана, уже умеръ тогда. Какъ же могло быть, чтобы онъ не хотѣлъ печатать «*Новыхъ опытовъ*», подъ тѣмъ будто-бы предлогомъ, что Локка, который въ нихъ оспаривается такъ почтительно, уже не былъ въ живыхъ? Можетъ быть исторію развитія лейбницевской философіи можно опредѣлить такъ, что ея экзотерическій духъ былъ распространенъ Вольфомъ и его школою, эсотерическій же былъ внесенъ въ нѣмецкое просвѣщеніе Лессингомъ и Гердеромъ, и что эта поворотная точка ознаменована «*Новыми опытами о человѣческомъ разумѣ*», явившимися только черезъ полвѣка по смерти ихъ автора. Такимъ образомъ Лейбницъ объемлетъ собою періодъ нашего просвѣщенія не только по духу, но и *по времени*, такъ какъ важнѣйшее его твореніе, истинный ключъ къ его философіи, судьба предоставила только болѣе поздней эпохѣ.

(*) *Herders* Briefe zur Beförderung der Humanität, sämmtl. Werke zur Philos. und Gesch. т. X. стр. 273.

Раціональное познаніе занимаетъ въ лейбницевской философіи среднюю высоту, которая господствуетъ надъ ограниченнымъ кругомъ зрѣнія. Подъ собою она видитъ темную глубину человѣческой души, надъ собою—непостижимыя таинства божественнаго духа. По одну сторону—подразумную, таинственную индивидуальность, по другую сторону сверхразумное, таинственное божество; то и другое представляетъ ирраціональную величину, въ логическомъ значеніи этого слова. При такой примѣси ирраціональнаго, раціональныя познанія лейбницевской философіи должны придти во внутреннія противорѣчія, которыя поколеблятъ основанія системы. Мы покажемъ эти противорѣчія на главныхъ понятіяхъ системы: на понятіи Бога, міра, монады.

1. Противорѣчіе въ понятіи Бога.

Въ смыслѣ монадологіи Богъ былъ у насъ—высочайшая монада и по этому самому долженъ былъ быть мыслимъ безъ всякой границы, безъ всякаго вещества. Будучи совершенно не матеріяльнымъ, Богъ находится внѣ естественной связи съ міромъ, слѣдовательно въ абсолютномъ различіи отъ всѣхъ прочихъ существъ. Та противоположность между вещественнымъ и невещественнымъ, которую Лейбницъ счастливо разрѣшилъ относительно души и тѣла, невольно втѣсняется у него между Богомъ и міромъ. Ограниченность и вещественность составляютъ въ лейбницевскомъ смыслѣ необходимый элементъ каждой индивидуальности. А индивидуальность есть сущность каждой монады. Слѣдовательно безграничная монада есть *монада*, *которая въ собственномъ смыслѣ вовсе не монада*. Вотъ въ какомъ очевидномъ противорѣчіи находится лейбницевское понятіе о Богѣ. Тезисъ говоритъ: *Богъ есть монада*; антитезисъ: *Богъ вовсе не монада*; въ такой антиноміи колеблется лейбницевская теологія, колеблются даже ея выраженія. Когда Лейбницъ строго слѣдуетъ понятію монады, то Богъ у него относится къ другимъ существамъ, какъ монада господствующая къ монадамъ подчиненнымъ, какъ душа къ организму, и въ этомъ отношеніи Богъ называется: monas monadum (монада монадъ). Она есть самая высшая душа въ самомъ высшемъ тѣлѣ: *міровая душа въ міровомъ тѣлѣ*. Въ

другихъ душахъ и монадахъ ясно представляется только часть міра; напротивъ въ Богѣ, какъ въ міровой душѣ, отражается все мірозданіе яснѣйшимъ и отчетливѣйшимъ образомъ. Она есть *центральная міровая монада*, вездѣприсущее средоточіе, какъ выражается Лейбницъ: *centre par-tout*. Какъ ни одна монада не избираетъ и не создаетъ своего тѣла, но каждая находитъ себя врожденною своему тѣлу, такъ точно и міровая душа не можетъ избирать и создавать міроваго тѣла: этимъ понятіемъ отрицается въ Богѣ твореніе. Душа міра не есть творецъ міра. Какъ всякая другая душа ограничена опредѣленнымъ тѣломъ, такъ и душа міра, для которой тѣломъ служитъ дѣйствительное мірозданіе, не безгранична, и слѣдовательно не есть высочайшая монада въ томъ строгомъ смыслѣ, что не можетъ быть мыслимо монады выше ея. Между тѣмъ лейбницевская философія стремится къ понятію такой абсолютно-высочайшей монады; она видитъ въ Богѣ не только всеобъемлющую, но и творящую монаду, абсолютную личность, и потому тотчасъ же беретъ назадъ понятіе міровой души, высказанное ею въ «centre par-tout». «Прекрасно было сказано,—говоритъ Лейбницъ,—что Богъ есть какъ-бы *вездѣприсущій центръ*, котораго периферіи нѣтъ нигдѣ, такъ-какъ все ему присуще непосредственно, безъ всякаго удаленія отъ этого центра» (*). Другими словами это значитъ: между Богомъ и монадами нѣтъ никакой естественной связи. Богъ совершенно невещественъ; вещи непосредственно присущи его уму — онѣ образуютъ *идеальныя возможности*, изъ которыхъ Богъ избираетъ тѣ, которыя должны прійти въ существованіе.

Но, если, съ другой стороны, Богъ есть *безграничная субстанція* въ строгомъ смыслѣ слова, то въ чемъ же состоитъ божественная самость, строго отличающаяся отъ вещей? Въ чемъ состоитъ нравственное самоопредѣленіе въ Богѣ, нравственная необходимость, избраніе наилучшаго міра и его созданіе? Міръ, происходящій изъ безграничнаго существа, есть не твореніе его, а его *невольная эманація*; вещи же не суть твари, а,—какъ выразился самъ Лейбницъ,—суть какъ-бы лучи, фульгураціи божества; онѣ уже не монады, а божественныя акциденціи, не безъ сходства съ спинозистическими модусами (*). Въ одномъ мѣстѣ Лейбницъ даже называетъ божественное могущество принципомъ, изъ котораго все дѣйствительное «эманируетъ», истекаетъ. Такимъ образомъ онъ отрицаетъ понятіе творенія, превращая его въ эманацію (**).

(*) Principes de la nat. et de la gr. Nr. 13. стр. 717.

Отсюда ясно видно, что лейбницевская философія въ антиноміи своего понятія о Богѣ не можетъ слѣдовать ни тезису, ни антитезису. Тезисъ говоритъ: Богъ есть *монада*. Логика этого понятія ведетъ къ теоріи *міровой души*, которая рѣшительно противорѣчитъ генію монадологіи. Антитезисъ говоритъ: Богъ есть (не монада, а) *безграничная субстанція*. Логика этого понятія ведетъ къ пантеизму другаго рода, къ теоріи эманаціи, которая уничтожаетъ въ Богѣ нравственное самоопредѣленіе, въ вещахъ физическую самостоятельность, и похожа на спинозизмъ, слѣдовательно во всякомъ случаѣ совершенно противоположна генію монадологіи. Что́ же остается? То, что Лейбницъ, какъ ни близко онъ иногда подходитъ то къ одной, то къ другой крайности, избѣгаетъ опасности ихъ обѣихъ: то, что онъ удерживаетъ самую антиномію и дѣлаетъ Бога творческою монадою, т. е. *монадою, которая дѣйствуетъ такъ, какъ будто она вовсе не монада*.

Пусть намъ не возражаютъ, что мы сами теперь указываемъ противорѣчіе между теологіею и монадологіею, которое прежде отрицали. Тамъ было *изложеніе*, а здѣсь *обсужденіе*. Кромѣ того, указанное противорѣчіе вовсе не то, въ которомъ обыкновенно обвиняютъ Лейбница. Будто бы онъ могъ устранить свою теологію! Какъ будто онъ, оставаясь послѣдовательнымъ, долженъ былъ устранить ее въ интересѣ своей монадологіи! Если же мы показали, что понятіе о Богѣ и понятіе о монадѣ *не* согласуются, то это значитъ: *понятіе высочайшей монады не согласуется само съ собою*; въ этомъ понятіи заключается *антиномія*. Но

(*) Monadol. Nr. 47. стр. 708.
(**) Lettre à Mr. Bayle. стр. 191. Ср. выше стр. 411.

пусть спросятъ себя, могла ли монадологія *не* искать, *не* постулировать по крайней мѣрѣ — этого понятія о высочайшей монадѣ? И тогда должны будутъ принять, что противорѣчіе, падающее на высочайшую монаду, падаетъ на понятіе монады вообще, что найденное нами противорѣчіе имѣетъ свой центръ тяжести не въ теологіи, а въ монадологіи. И вотъ по какой вполнѣ обдуманной причинѣ — въ изложеніи *не* должно было являться противорѣчіемъ то, что необходимо должно имъ явиться въ обсужденіи.

2. противорѣчіе въ понятіи міра.

Изъ безчисленныхъ міровъ, которые возможны, Богъ избираетъ тотъ, который имъ создается. Поэтому дѣйствительный міръ метафизически случаенъ и необходимъ только морально. Но что же такое суть тѣ безчисленные міры, которые возможны въ божественномъ разумѣ? Можно аподиктически сказать *одно*, что всѣ они состоятъ изъ монадъ, потому что и божественный разумъ не можетъ представлять себѣ вещи иначе, какъ монадами. Но не должны ли всѣ монады быть одушевленными тѣлами, представляющими силами, аналогическими существами? И эти аналогическія существа, будучи различными, должны составлять постепенный порядокъ, полное царство степеней, въ которомъ не допускается ни малѣйшаго промежутка. Каждая мыслимая монада есть мыслимое различіе, а каждое различіе по закону непрерывности должно быть дѣйствительнымъ.

Положимъ, что возможные міры состоятъ не изъ монадъ; въ такомъ случаѣ они не мыслимы, т. е. не возможны въ логическомъ, а слѣдовательно и въ божественномъ разумѣ. Положимъ, что они суть монады, существующія только въ умѣ, но не въ природѣ; въ такомъ случаѣ ихъ *недостаетъ* въ природѣ, въ ней существуетъ нѣкоторый défaut d'ordre, и дѣйствительное мірозданіе не есть полное царство степеней, слѣдовательно не совершеннѣйшій, не наилучшій міръ. Наше заключеніе будетъ: или эти безчисленные міры невозможны, или если они возможны, то они вмѣстѣ и дѣйствительны. Во всякомъ случаѣ, внѣ дѣйствительнаго міра какой-нибудь другой невозможенъ.

Въ силу своей природы не должна ли каждая монада представлять *всѣ* другія, сколько ихъ ни есть, всѣ міры, сколько ихъ ни есть? Но это значитъ, что они должны быть также дѣйствительны: что представляется въ дѣйствительности, то дѣйствительно. Если всѣ монады въ силу своей природы солидарно связаны, то и актъ творенія не можетъ разорвать этой связи, не разрушая самой сущности монадъ. Въ противномъ случаѣ, твореніе было бы и осуществленіемъ, и уничтоженіемъ монадъ. Принимать кромѣ дѣйствительнаго міра еще многіе другіе значитъ отвергать понятіе монады: ибо или эти возможные міры не суть монады, — въ такомъ случаѣ они логически невозможны; или же они суть монады, которыя представляются только въ божественномъ умѣ, а не въ природѣ,—въ такомъ случаѣ въ дѣйствительной природѣ нѣтъ существъ, *все* представляющихъ, т. е. нѣтъ монадъ. Въ томъ и другомъ случаѣ мы противорѣчимъ понятію монады.

Если же внѣ дѣйствительнаго міра, другіе міры невозможны, то дѣйствительный міръ не случаенъ, а необходимъ во всякомъ смыслѣ. На томъ основаніи, что каждая единичная вещь случайна, развѣ долженъ быть, какъ утверждаетъ Лейбницъ, случаенъ и міръ, совокупность всѣхъ единичныхъ вещей? Какимъ основоположеніемъ можно оправдать подобное заключеніе? Основоположеніе должно быть таково: что справедливо о частяхъ, то справедливо и о цѣломъ. Кто же согласится съ подобнымъ утвержденіемъ? Конечно никто! конечно, всего менѣе тотъ, кто училъ насъ, какъ несовершенствомъ частей не только допускается, но даже производится совершенство цѣлаго (*). Конечно не Лейбницъ, который умѣлъ такъ глубокомысленно понять и оправдать существованіе зла въ наилучшемъ изъ міровъ. То же положеніе, которое объявляетъ міръ случайнымъ, должно объявить его и несовершеннымъ, дурнымъ. Если цѣлое потому случайно, что случайны части, то цѣлое также потому несовершенно, что несовершенны части. Слѣдовательно, если лейбницевскій космологическій аргументъ справедливъ, то куда же дѣвается его теодицея?

(*) Théodicée. Abrégé de la controverse. 1 obj. Rep. стр. 624.

Итакъ, ясно, что идея возможныхъ міровъ, по которой дѣйствительный міръ признается случайнымъ, противорѣчитъ принципу монады, съ какой бы точки зрѣнія мы ни смотрѣли.

3. Противорѣчіе въ понятіи монады.

Лейбницъ и Вольфъ.

Теологія и космологія противорѣчатъ понятію монады: этому понятію противорѣчитъ то, что Богъ мыслится *безграничнымъ*, точно также и то, что міръ мыслится *ограниченнымъ* и *случайнымъ*. И здѣсь совершенно ясно открывается антиномія, въ которой находится самое понятіе монады. Монада не можетъ быть *безграничною*, потому что она по самой своей сущности есть *индивидуальность*; она не можетъ быть *ограниченною* и *случайною*, потому что по самой своей сущности она есть *субстанція*. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ ея сущность опирается на градаціи силы, на степенномъ порядкѣ вещей, то она должна искать окончательнаго освобожденія отъ ограниченности, требовать высочайшей, безграничной субстанціи. Съ другой стороны, каждая монада необходимо ограничена. Она имѣетъ отъ природы извѣстное поприще для своей силы, внутри котораго она движется, извѣстный задатокъ, который она развиваетъ. Не сама она проводитъ себѣ границу, но уже первоначально каждая монада находитъ себя ограниченною: поэтому основаніе ея ограниченнаго бытія, источникъ ея индивидуальности лежитъ не въ ней, а внѣ ея,—она есть твореніе нѣкотораго другаго существа: и въ этомъ отношеніи ея существованіе признается зависимымъ и случайнымъ. Какъ первоначальная, самодѣятельная сила, монада есть *субстанція*. Какъ ограниченная, имѣющая внѣшнее основаніе, она есть твореніе, *креатура*. Оба эти противоположныя опредѣленія субстанціальности и сотворенности соединены въ лейбницевскомъ понятіи монады, не будучи въ немъ примирены; и здѣсь заключается та врожденная монадологіи антиномія, которая обнажается на вершинахъ системы въ понятіяхъ Бога и міра. Лейбницъ, когда дѣлаетъ часто повторяемое имъ положеніе, что *монады суть независимыя существа, которыя зависятъ только отъ Бога*, самъ высказываетъ ту антиномію, о которой мы говоримъ. Онъ признаетъ самостоятельность монадъ подъ ограниченіемъ, которымъ отрицается эта самостоятельность. Понятіе монады Лейбницъ въ одно и то же время и полагаетъ и отрицаетъ. То, что въ существѣ монады составляетъ субстанцію, мы называли дѣятельной силой или *душою*; то, вслѣдствіе чего субстанція ограничена и зависима, мы называли страдательной силой или *тѣломъ*. Душа представляетъ въ монадахъ принципъ *единства*, тѣло принципъ *множества*; въ первой состоитъ *цѣлесообразная природа*, во второмъ *механическая*. Душу и тѣло Лейбницъ считаетъ непосредственно данными какъ одно: элементы вещей или монады онъ непосредственно признаетъ за *одушевленныя тѣла*, за *живыя машины*, за *совершенныя недѣлимыя*, вся дѣятельность которыхъ состоитъ въ развитіи того, что въ нихъ заложено, какъ первоначальное данное. На этомъ petitio principii основывается плодотворное и богатое міросозерцаніе Лейбница. Какъ скоро предположены эти начала, міръ долженъ явиться ему живымъ цѣлымъ, въ которомъ каждая единичная сила развивается, въ которомъ всѣ силы составляютъ непрерывное, постепенное царство. Но этотъ порядокъ степеней не рождается, а только раскрывается, потому что онъ существуетъ уже въ самомъ началѣ вещей: міровая гармонія предобразована въ природѣ, и эта предобразованная гармонія предопредѣлена въ Богѣ. Такимъ образомъ принципъ мірового порядка сначала влагается во внутреннѣйшую глубину природы, куда не проникаетъ ясное познаніе, а потомъ переносится въ потустороннюю область божественнаго духа, до котораго никогда не достигаетъ человѣческій разумъ.

Итакъ, критика лейбницевской философіи сводится къ слѣдующимъ результатамъ: 1) Ясное и отчетливое познаніе, за которое признаетъ себя монадологія, противорѣчитъ понятію монадъ, которыя всегда остаются ограниченными, и внутри этой границы суть темные микрокосмы. 2) Понятіе монады противорѣчитъ самому себѣ въ Богѣ, въ мірѣ, въ душѣ. 3) Коренное основаніе этихъ противорѣчій заключается въ томъ, что въ понятіи монады непосредственно соединяются противоположныя опредѣле-

нія субстанціальности и сотворенности, самостоятельности и зависимости, дѣятельной и страдательной силы, *души* и *тѣла*. Это противорѣчіе, угрожающее принципу философіи Лейбница, не укрылось отъ него самого. Если силою геніальнаго созерцанія онъ непосредственно соединилъ душу и тѣло, то разсудокъ постоянно снова указывалъ ему на ихъ логическую разницу, и расторгалъ эти первоначально соединенные моменты. Душа и тѣло отдѣляются другъ отъ друга и самъ Лейбницъ часто говоритъ о нихъ такъ, какъ будто они составляютъ не *одну монаду*, а различныя субстанціи, которыя могутъ быть связаны только божественнымъ посредничествомъ. Онъ говоритъ о предуставленной гармоніи такъ, какъ будто она не есть только созданіе монадъ, какъ постепеннаго царства одушевленныхъ тѣлъ, но какъ будто она есть *прямое и внѣшнее связующее средство*, соединяющее въ монадахъ душу и тѣло. (*) Такимъ образомъ въ лейбницевской философіи монадологическій *принципъ тожества*, сливающій во едино душу и тѣло, враждуетъ съ *логическимъ разсудкомъ*, который раздѣляетъ душу и тѣло, координируетъ ихъ и связываетъ посредствомъ чего-то третьяго. Если мы хотимъ различить оба эти начала по ихъ спекулятивному значенію, то этотъ принципъ тожества принадлежитъ *эсотерическому* духу лейбницевской философіи, а этотъ разсудокъ ея *экзотерическому* духу. Экзотерическій духъ хочетъ сдѣлать понятнымъ то, что эсотерическій открылъ безъ логической формулы посредствомъ геніальнаго созерцанія; и такъ какъ монада, понятіе индивидуальности, коренное единство души и тѣла—противорѣчитъ логическому разсудку, то этотъ разсудокъ снова разлагаетъ полное понятіе на его факторы и составляетъ изъ нихъ произведеніе, которое естественнымъ образомъ вовсе не будетъ органическимъ цѣлымъ, индивидуальностью, монадою.

Такое разрѣшеніе или скорѣе такое отреченіе отъ себя испытываетъ лейбницевская философія въ Христіанѣ Вольфѣ, между тѣмъ какъ настоящее рѣшеніе ея противорѣчій и, вмѣстѣ съ тѣмъ, основоположеніе истинно-новаго принципа въ философіи

(*) Сравни выше гл. VI. Nr II. 4. стр. 137.

могло наступить только тогда, когда духъ лейбницевскаго ученія какъ въ экзотерическомъ, такъ и въ эсотерическомъ его характерѣ, вполнѣ уже развился и выработался. (*)

III. *Рѣшеніе противорѣчій*.

Лейбницъ и Кантъ.

Наша критика показала, что подъ условіемъ монадъ *не* возможно ясное и отчетливое познаніе вещей, что силы монадъ, сколько онѣ къ тому ни стремятся, *не* въ состояніи дѣйствительно разрѣшить задачи познанія. Здѣсь открывается ахиллесова пята лейбницевской и вообще догматической философіи. Для того, чтобы поразить ее и ввести въ исторію философіи дѣйствительно новый принципъ, нужно, чтобы *прежде* всякаго спекулятивнаго изслѣдованія о сущности вещей, во главѣ философіи былъ поставленъ вопросъ: *что-такое познаніе? При какихъ условіяхъ оно возможно* (такъ какъ при прежнихъ оно *не* возможно)? Способность познанія должна уже не предполагаться, а изслѣдоваться. Это совершается *критическою философіею*, которую основалъ Эммануилъ Кантъ. Тутъ прежде всего спрашивается не о *возможности вещей*, а о *возможности познанія*: этотъ вопросъ разрѣшается не догматическою метафизикою, а *критикою чистаго разума*. Она хочетъ объяснить фактъ познанія, сперва строго его констатировавши, т. е. показавши, *что* онъ существуетъ, и *въ чемъ* онъ состоитъ. Она открываетъ условія, при которыхъ однихъ можетъ имѣть мѣсто этотъ фактъ, и находитъ ихъ въ *чистыхъ силахъ разума*, которыя не вытекаютъ изъ естественныхъ силъ, не ими производятся, а должны существовать a priori. Она открываетъ субъектъ познанія въ нѣкоторомъ общемъ и необходимомъ разумномъ существѣ; а такъ какъ въ человѣкѣ имѣетъ мѣсто дѣйствительное познаніе, то отсюда слѣдуетъ, что человѣкъ есть такое общее и необходимое разумное существо. Такимъ существомъ онъ не былъ ни какъ *монада* или ограниченная индивиду-

(*) О связи между Лейбницемъ и Вольфомъ см. слѣдующую главу.

альность въ смыслѣ Лейбница, ни еще менѣе какъ *модусъ* или лишенное самости явленіе природы въ смыслѣ Спинозы. Онъ вообще не есть такое существо, пока его разсматриваютъ натуралистически, какъ вещь между вещами. Поэтому критическая философія, вмѣстѣ съ понятіемъ познавательной способности необходимо измѣняетъ и понятіе человѣка. Если до сихъ поръ принципомъ философіи была сущность вещей; то съ этихъ поръ имъ будетъ сущность человѣка. Если догматическая философія была натуралистическою, то практическая будетъ *гуманистическою.* Лейбницъ ищетъ той гуманистической идеи, которой Кантъ достигъ въ самомъ ея принципѣ: лейбницевская философія восходитъ отъ природы къ человѣку, между тѣмъ какъ критическая нисходитъ отъ человѣка къ природѣ. Лейбницъ *выходитъ* за горизонтъ человѣческаго духа, и признаетъ нѣкоторое познаніе о сущности вещей (о Богѣ, мірѣ и душѣ), которое въ силу собственныхъ его понятій онъ почти принужденъ былъ отрицать, которое онъ могъ удерживать не иначе, какъ колеблясь въ антиноміяхъ и противорѣчіяхъ. Кантъ останавливается на границѣ горизонта: онъ открываетъ въ познаніи о сущности вещей (о Богѣ, мірѣ и душѣ) эти *антиноміи* и *противорѣчія,* которымъ лейбницевская философія, не сознавая ихъ отчетливо, невольно дала сильную выпуклость; онъ уничтожаетъ тѣ зданія *раціональной психологіи, космологіи, теологіи,* которыя основаны Лейбницемъ и возведены Вольфомъ. Кантъ показываетъ, *что такое*-познаніе, при *какихъ условіяхъ* оно имѣетъ мѣсто, до *какой границы* оно простирается. Онъ показываетъ, *что* существуетъ и *почему* существуетъ познаніе явленій, метафизика нравовъ и природы; что *нѣтъ* и почему нѣтъ никакого познанія о сущности вещей, никакой метафизики сверхчувственнаго. Первое, положительное доказательство критика чистаго разума выполняетъ въ своей *аналитикѣ,* второе, отрицательное, въ своей *діалектикѣ,* и такимъ образомъ полагаетъ основаніе новой философской точкѣ зрѣнія, которая выше догматической, которая господствуетъ надъ послѣдующимъ временемъ до настоящаго мгновенія и которую мы не должны здѣсь разсматривать, а должны только указать какъ историческую пограничную черту.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ПЕРВАЯ.

СТУПЕНИ РАЗВИТІЯ НѢМЕЦКАГО ПРОСВѢЩЕНІЯ.

I. *Логическое разсудочное просвѣщеніе:* Вольфъ. Баумгартенъ. Реймарусъ. Мендельсонъ. противорѣчіе и исходъ этой ступени развитія. II. *Конгеніяльное просвѣщеніе:* Винкельманъ. Лессингъ. Гердеръ. III. *Философія чувства или геніяльности:* Гаманнъ. Лафатеръ. Якоби. Гёте и Шиллеръ. разрѣшеніе догматической философіи.

Между Лейбницемъ и Кантомъ нѣмецкая философія не образуетъ какой-нибудь новой ступени, которая бы возвысилась надъ монадологіею; предъидущее изложеніе должно было ясно показать на основаніи внутреннихъ причинъ, почему не могла явиться новая система въ направленіи отъ Лейбница до Канта, не могло быть между ними такого посредничества, какое представляетъ самъ Лейбницъ между Спинозою и Кантомъ; ибо догматическая философія въ Спинозѣ противоположна критической въ Кантѣ, и для того чтобы посредствовать эту противоположность, необходима была новая идея, которая измѣнила бы направленіе философскаго духа. Напротивъ, въ Лейбницѣ догматическая философія столь близко подходитъ къ критической во всѣхъ точкахъ, что нуженъ только одинъ шагъ для того, чтобы съ точки зрѣнія одной системы подняться на точку зрѣнія другой. Высшая идея Спинозы была *субстанція;* высшая мысль Лейбница есть *индивидуальность;* высшее понятіе Канта будетъ практическій (нравственный) разумъ или *личность.* Субстанція

есть дѣйствующая сила природы; личность есть самосознатель-
ная свобода воли: явную противоположность этихъ двухъ началъ
посредствуетъ идея индивидуальности. Такъ точно въ міровыхъ
религіяхъ греческая миѳологія, обоготворявшая *индивидуаль-
ность*, составляетъ посредствующее звено между восточнымъ
пантеизмомъ *субстанціи* и іудейско-христіанскимъ монотеизмомъ
личности. Но индивидуальность и личность не противоположны
другъ другу, а образуютъ какъ-бы степени одного и того же
основанія. Результатъ развитія недѣлимаго есть личность. Такъ
точно результатъ развитія лейбницевской философіи есть кан-
товская философія, которая мыслитъ понятіе личности какъ
принципъ, т. е. не только какъ цѣль, но и какъ корень инди-
видуальности.

Этотъ шагъ отъ Лейбница къ Канту, который, посредствомъ
логическаго сужденія, мы сдѣлали по прямому пути, какъ-бы
слѣдуя кратчайшей линіи,—исторія, которая какъ и природа, не
идетъ скачками, разлагаетъ на многіе малые шаги, на многія
постепенныя отдѣленія, важнѣйшіе моменты которыхъ мы изло-
жимъ въ слѣдующемъ обзорѣ. Историческое движеніе не идетъ
впередъ по прямой линіи и если оно не дѣлаетъ лишняго пути,
то это потому, что именно здѣсь справедливо парадоксаль-
ное выраженіе Лессинга: что прямая линія не всегда есть
кратчайшій путь между двумя точками. (*) Историческому духу
свойственъ тотъ внутренній законъ, что онъ никогда не берется
за новое созиданіе прежде, чѣмъ старое не будетъ вполнѣ раз-
вито, исчерпано, изжито; что онъ не прежде закладываетъ но-
вые фундаменты, какъ когда уже окончены зданія, опирающіяся
на прежнихъ. Историческія идеи хотятъ быть не только измы-
шлены, но и изжиты; а жизнь человѣческая, для того, чтобы за-
кончить какую-нибудь ступень развитія, требуетъ больше вре-
мени, чѣмъ мысль. Что̀ сравнивающая мысль совершаетъ въ
единомъ сужденіи, то совершается исторіею часто въ цѣлое сто-
лѣтіе. Такимъ образомъ лейбницевская философія болѣе чѣмъ въ
одномъ смыслѣ требуетъ выясненія и развитія, и только по за-

(*) Erziehung des Menschengeschlechts. § 91.

вершеніи его можетъ наконецъ выступить кантовскій духъ, со-
ставляющій новую эпоху. Такое развитіе и разработку испыты-
ваетъ Лейбницъ въ теченіе *столѣтія нѣмецкаго просвѣщенія*,
и если мы станемъ объяснять себѣ этотъ вѣкъ вліяніемъ нѣко-
рой философской системы, то увидимъ, что онъ во всѣхъ сво-
ихъ фазахъ образуетъ исторію развитія монадологіи. Насколь-
ко просвѣщеніе философствуетъ и трактуетъ о метафизическихъ
понятіяхъ, оно само ссылается на лейбницевскую философію,
какъ на свою основу, и признаетъ ея господство. Всѣ открытія,
дѣлаемыя просвѣщеніемъ, даже тѣ, которыя не зависятъ отъ
философіи непосредственно, стоятъ въ конгеніяльномъ согласіи
съ глубокимъ духомъ монадологіи. И вольфовская философія, ко-
торой обыкновенно приписываютъ такое значеніе, какъ будто
она преимущественно служила основаніемъ нѣмецкому просвѣще-
нію, господствуетъ не надъ всѣмъ просвѣщеніемъ, а только надъ
одною изъ его областей, можетъ быть надъ самою многолюдною,
но конечно не самою плодородною.

Поэтому, изображая ходъ просвѣщенія, мы строго сохранимъ
историческія линіи, если будемъ разсматривать этотъ періодъ
подъ условіемъ лейбницевской философіи. Эта философія, говоря
по-лейбницевски, образуетъ зерно или зачатокъ, развивающійся
въ періодѣ нѣмецкаго просвѣщенія; въ этомъ періодѣ выполняет-
ся все, что въ ней только заложено и предобразовано: различ-
ныя степени, черезъ которыя переходило просвѣщеніе, соста-
вляютъ какъ-бы метаморфозу и преобразованіе міросозерцанія,
основаннаго монадологіею. Просвѣщеніе дѣйствуетъ совершен-
но сообразно съ духомъ своего родоначальника даже и въ томъ, что
оно движется впередъ по закону непрерывности и всѣ свои посты,
всѣ свои степени связываетъ посредствомъ среднихъ членовъ въ
одинъ правильно расположенный рядъ. (*).

(*) Съ очеркомъ развитія, который у насъ за этимъ слѣдуетъ, сравн.
Gervinus Geschichte der poetischen Nationallitteratur der Deutschen.
т. V. стр. 309—345, 401—412. т. V. стр. 269 — 324. Geschichte des
achtzehnten Jahrhunderts von *Schlosser*, т. IV. Dritter Zeitr. II. гл. 3.

I. Логическое разсудочное просвѣщеніе.

Вольфъ и Баумгартенъ. Реймарусъ. Мендельсонъ.

Первый и ближайшій недостатокъ, обнаруживающійся въ лейбницевской философіи, касается формы, въ которой она изложена, изложенія, въ которомъ она передана вѣку. Форма ея есть скиццы, фрагменты, очерки. Скиццы требуютъ *выполненія*, фрагменты *довершенія*; изъ очерка нужно сдѣлать *систему*, изъ отрывковъ *цѣлое*. Этотъ второстепенный прогрессъ есть ближайшій шагъ, который дѣлаетъ философія и котораго прежде всѣхъ другихъ требуетъ состояніе лейбницевскаго ученія. Спинозизмъ, если и не былъ выполненъ, то былъ все-таки до такой степени подчиненъ *одной* идеѣ, такъ вылитъ изъ *одного* куска, что критикѣ, идущей впередъ, оставалось только преобразовать эту систему въ ея принципѣ. Напротивъ, Декартъ и Лейбницъ должны были сперва развиться, прежде чѣмъ достоинство ихъ принциповъ могло стать вопросомъ. *Преобразованіе* измѣняетъ точку зрѣнія и основу философіи; *развитіе* измѣняетъ зданіе, воздвигнутое на этой основѣ. Первое составляетъ задачу первичной, второе задачу вторичной критики, и послѣдняя постоянно занимается такъ-называемыми философскими *школами*. Поэтому, ученіе Спинозы конечно могло имѣть нѣкоторую пропаганду, но не могло имѣть никакой школы въ собственномъ смыслѣ этого слова, такъ какъ оно и не нуждалось и не допускало вторичной критики. Напротивъ при господствѣ декартовской и лейбницевской философіи образуются школы, все значеніе которыхъ состоитъ въ томъ, что онѣ формально развиваютъ данную систему, исполняютъ ея программы, дополняютъ ея пробѣлы и—самое высшее—разрѣшаютъ ея второстепенныя противорѣчія. Случается, что учитель не вывелъ нѣкоторыхъ слѣдствій, требуемыхъ его принципомъ: школа покрываетъ этотъ дефицитъ; или же учитель неопредѣленно указалъ на нѣкоторыя изъ таких слѣдствій: школа выставляетъ ихъ

рѣзче; или наконецъ онъ вывелъ такія слѣдствія, которыя *не* согласуются съ его принципомъ: школа разрѣшаетъ эти второстепенныя противорѣчія. (*)

Лейбницевское ученіе, пока еще только набросанное въ очеркахъ и выполненное только въ нѣкоторыхъ частяхъ, должно быть развито и закончено. Первое превращеніе, испытываемое имъ, есть формальное развитіе въ правильно устроенную *систему*. Для этого требуется полное раздѣленіе философіи на части, полная разработка каждой изъ этихъ частей. Чтобы разрѣшить эту задачу, исторія не имѣетъ нужды въ философскомъ геніи, который бы открывалъ новыя истины, каковы напримѣръ Декартъ, Спиноза, Лейбницъ; а требуетъ только *формальнаго таланта*, который бы владѣлъ техникою метода и изложенія: требуетъ *профессора философіи*, умѣющаго правильно доказывать, располагать въ порядкѣ и преподавать истины уже открытыя, и разработывающаго свою систему съ тою совѣстливою основательностью, которая во всемъ дѣйствуетъ школьно и скорѣе все доказываетъ педантически, скорѣе дѣлаетъ лишніе аргументы и повторяетъ сдѣланные, чѣмъ оставляетъ безъ доказательства что бы то ни было, даже самое понятное. Такимъ формальнымъ талантомъ и былъ одаренъ

Христіанъ Вольфъ,

приведшій Лейбницевскую философію въ систему и основавшій *школу*, которая была необходима для ея развитія, какъ ни пренебрегалъ самъ Лейбницъ условными школьными формами. Твореніе Лейбница требовало подобной школьной обработки, которой самъ геніальный творецъ не могъ имѣть въ виду. Притомъ, формальное развитіе, которому Вольфъ подвергъ Лейбница, относится нетолько къ систематическому, но и къ *словесному*

(*) О точкѣ зрѣнія философской критики сравн. т. I этого сочиненія. XII. стр. 147 и слѣд.

изложенію философіи. Вольфъ научилъ философію *говорить* и *писать по-нѣмецки*: Лейбницъ только изрѣдка, хотя и съ неотрицаемымъ искусствомъ, дѣлалъ подобные опыты, но не избѣгъ вліянія чуждаго господства, которое тяготѣло тогда надъ нашимъ языкомъ и до безобразія уродовало его латинскими и французскими формами. Лейбницъ не былъ въ состояніи философствовать *по-нѣмецки*. Онъ ввелъ нѣмецкій духъ въ новую философію и сдѣлалъ ее независимою отъ господства Декарта, но его языкъ остался подъ чужимъ вліяніемъ, и философія, ставшая нѣмецкою, являлась еще въ иноземныхъ формахъ. Вольфъ разрываетъ послѣднія цѣпи: онъ вводитъ въ новую философію *нѣмецкій языкъ* и способствуетъ тому, что нѣмецкій духъ получаетъ свое естественное выраженіе, свое собственное обнаруженіе. Языкъ до такой степени не представляетъ только внѣшняго и безразличнаго средства для выраженія мыслей, что чужіе языки, на которыхъ писалъ Лейбницъ, если и не были въ противорѣчіи съ его идеями, то безъ сомнѣнія составляли препятствіе для ихъ изложенія, и, какъ легко и искусно ни умѣлъ выражаться Лейбницъ, между его выраженіемъ и его идеями все-таки существовало чувствительное неравенство и его рѣчи въ-сущности недоставало *слога*. Этотъ недостатокъ нельзя относить насчетъ его таланта; онъ заключается въ самыхъ языкахъ, на которыхъ обыкновенно выражался Лейбницъ, и которые слишкомъ мало соотвѣтствовали природѣ и самобытности его мыслей. Поэтому реформа, которую предпринимаетъ Вольфъ, онѣмечивая философію, имѣетъ большую важность. Онъ уравнялъ ею путь для будущаго и устранилъ съ дороги неблагопріятное препятствіе, задерживавшее развитіе данной Лейбницемъ философіи. Поэтому отношеніе между Лейбницемъ и Вольфомъ опредѣляется такъ, что первый составилъ планъ зданія, возведеннаго вторымъ; что одинъ оставилъ отрывки, а другой ихъ дополнилъ, составивши изъ нихъ цѣлое, *систему* и *стилизировалъ* эту систему на соотвѣтствующемъ ей языкѣ: они относятся одинъ къ другому какъ геній къ таланту, какъ изобрѣтатель къ архитектору, какъ авторъ къ редактору. И въ этомъ смыслѣ нами принимается обозначеніе Бильфингера

давшаго этой философіи общее и съ тѣхъ поръ употребительное названіе *Лейбнице-Вольфовской* (Leibnitio-Wolfiana). Вольфъ защищался противъ этого выраженія, стараясь оградить свою оригинальность; въ самомъ дѣлѣ, между лейбнице-вольфовскою философіею, какъ ее называютъ, и философіею лейбницевскою есть замѣчательное различіе, вытекающее изъ того отношенія, которое опредѣляется предъидущими положеніями. Лейбницевская философія, говоря картезіанскими выраженіями, составляетъ эминентную причину вольфовской, потому что она содержитъ въ себѣ больше, чѣмъ сколько обнаруживается на этой первой степени ея развитія. Систематическое или формальное развитіе, которое ею получается, есть *разсудочное* развитіе, которое слѣдуетъ только тому, что можетъ быть доказано, доказываетъ то, что еще недоказано; а то, что не можетъ быть доказано, отвергаетъ.

Но мы уже прежде показали, какимъ образомъ принципъ лейбницевской философіи приходитъ въ столкновеніе съ логическимъ разсудкомъ и какимъ образомъ на этой точкѣ экзотерическій духъ расходится съ эзотерическимъ. Поэтому Вольфъ, который именно стремится къ такому систематическому или разсудочному развитію лейбницевской философіи, беретъ на себя ея *экзотерическій* духъ: онъ слѣдуетъ логическому разсудку, который не въ силахъ объяснить и доказать непосредственнаго, коренного единства души и тѣла, принципа индивидуальности, основной идеи монадологіи, и который поэтому разрушаетъ эту идею. Міровая гармонія у него уже не внутренній, естественный міровой порядокъ, а внѣшнее, нравственное твореніе; предуставленная гармонія уже не только твореніе, а вмѣстѣ и прямое механическое средство связи между душою и тѣломъ; душа и тѣло становятся, — чѣмъ они никакъ *не* должны бы были быть по принципу лейбницевской философіи, — *различными субстанціями*: ихъ дуализмъ (не совсѣмъ несходный съ картезіанскимъ) снова является у Вольфа, и вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ философъ покидаетъ принципъ *монады*, *индивидуальности*, *микрокосма*, *развитія*, то есть эзотерическое и истинно спекулятивное содержаніе лейбницевскаго ученія.

Душа становится у Вольфа «простою», тѣло «сложною вещью»;

и, такъ какъ изъ этой простой вещи нельзя вывести этой сложной, то соединенiе души и тѣла должно быть объясняемо только божественнымъ чудомъ, предуставленною гармонiею. Низверженiе того основнаго понятiя, посредствомъ котораго Лейбницъ установилъ тожество души и тѣла, естественнымъ образомъ должно было дѣйствовать разрушительно на систему познанiя. Психологiя, которая составляла средоточiе спекулятивнаго созерцанiя Лейбница, раздѣляется у Вольфа на *рацiональную* и *эмпирическую:* первая должна познавать душу какъ она сама въ себѣ; вторая какъ она является и воспринимается въ тѣлѣ. *Опытъ* и *умозрѣнiе*, эти два фактора науки, которые были соединены лейбницевской философiею, у Вольфа распадаются какъ отдѣльные способы познанiя; и такимъ образомъ происходитъ та метафизика безъ живаго созерцанiя, та эмпирiя безъ глубокомыслiя, которыя обѣ даютъ философiи видъ сухой школьной мудрости, бывшей потомъ въ столь глубокомъ презрѣнiи у мыслителей генiяльности. Такимъ образомъ Вольфъ основываетъ *разсудочное просвѣщенiе*, энциклопедически округляя философiю, систематически раздѣляя ее на части и логически дисциплинируя каждую изъ ея частей. Это разсудочное просвѣщенiе не есть довершенiе лейбницевской философiи, а только одна фаза, и именно первая фаза ея развитiя, систематическое выраженiе ея экзотерическаго духа; оно не составляетъ, какъ обыкновенно думаютъ, всего содержанiя нѣмецкаго просвѣщенiя, а только одинъ изъ моментовъ въ его исторiи. Формальное образованiе разсудка и распространенiе логическаго резонированiя на всѣ части знанiя суть безспорныя, положительныя заслуги Вольфа для нѣмецкаго просвѣщенiя. Съ разсудочнымъ мышленiемъ непосредственно граничитъ нравственное дѣйствованiе: поэтому, наряду съ *формальною логикою*, Вольфъ свойственнымъ ему образомъ разработываетъ нѳическiя науки, мораль, естественное право, политику; онъ приводитъ ихъ въ школьныя формы и вводитъ въ систему подъ именемъ *практической философiи*. Этимъ онъ дополняетъ лейбницевскую философiю, подобно тому, какъ позднѣе Александръ Баумгартенъ пополнилъ вольфовскую философiю *эстетикою:* у Лейбница были заложены нѳическiя и эстетическiя понятiя, но не были раскрыты въ самостоятельныхъ наукахъ; а у Вольфа недоставало эстетики.

Нетрудно изъ этихъ основныхъ чертъ вольфовской философiи узнать ту точку зрѣнiя, которая господствуетъ во всемъ ея мiросозерцанiи и вообще опредѣляетъ характеръ нѣмецкаго разсудочнаго просвѣщенiя. Этотъ разсудокъ будучи неспособенъ понять лейбницевскiй принципъ тожества, разлагаетъ понятiе монады, т. е. смотритъ на душу и тѣло какъ на различныя субстанцiи. И, такъ какъ онъ раздѣляетъ душу отъ тѣла, то онъ принужденъ сдѣлать раздѣленiе между яснымъ познанiемъ и темнымъ, между моралью и природою, между Богомъ и мiромъ; такимъ образомъ здѣсь разрушается та духовная связь, которая у Лейбница въ понятiи *монады и развитiя* связывала порядокъ всѣхъ существъ. Если душа не первоначально имманентна тѣлу, а соединена съ нимъ внѣшнимъ образомъ, то и въ тѣлѣ нѣтъ никакой самодѣятельной, а слѣдовательно и никакой цѣлесообразной силы, и вообще въ самыхъ вещахъ нѣтъ никакой конечной цѣли. Цѣль, къ которой они назначены, лежитъ не въ нихъ, а *внѣ* ихъ; сами они суть только *средства* для чуждой имъ цѣли, которой они не достигаютъ собственною силою, а напротивъ — которая посредствомъ ихъ достигается; они, собственно говоря, не цѣлесообразны, а только *цѣлепригодны* или *полезны*.

Цѣлесообразное имѣетъ свою цѣль въ самомъ себѣ; полезное служитъ для нѣкоторой чуждой ему цѣли: одно есть конечная цѣль, другое *посредствующая цѣль*. Внутренняя цѣлесообразность составляла принципъ лейбницевской метафизики въ ея настоящемъ, эсотерическомъ смыслѣ; внѣшняя цѣлесообразность или польза составляетъ принципъ вольфовской метафизики. Въ этомъ одномъ словѣ выражается перемѣна, которой Лейбницъ подвергается у Вольфа: вмѣстѣ съ понятiемъ монады необходимо отчуждается и понятiе цѣли, имманентная телеологiя превращается во внѣшнюю, конечная цѣль въ понятiе пригодности, жизнь въ машину. Съ такой точки зрѣнiя судитъ разсудочное просвѣщенiе; оно разсматриваетъ, цѣнитъ и объясняетъ вещи смотря по ихъ пользѣ. Какъ Декартъ и его школа хотѣли объ-

яснять все въ мірѣ *посредствующими причинами*, такъ вольфовская философія со своею школою все объясняетъ *посредствующими цѣлями*. Если Спиноза объяснялъ вещи только изъ нихъ самихъ и изъ закона природы, которому они подчинены, безъ всякаго отношенія къ человѣку, то вольфовскіе философы принуждены все относить къ человѣку, такъ какъ польза вещей можетъ быть оцѣнена только по человѣческому ихъ употребленію. Въ этомъ отношеніи господствуетъ крайняя противоположность между *этикою* Спинозы и *моралью* нѣмецкаго просвѣщенія; потому что въ глазахъ Спинозы объясненіе вещей по цѣлямъ— и именно по человѣческимъ цѣлямъ — составляетъ грубѣйшій предразсудокъ, тогда какъ умъ вольфовскаго просвѣщенія находитъ совершенно непонятнымъ, какъ можно объяснять вещи иначе, какъ цѣлями, какъ можно отрицать значеніе цѣлей. Вотъ основаніе, почему въ вѣкъ нѣмецкаго разсудочнаго просвѣщенія Спиноза совершенно не могъ быть понятъ. Просвѣтители не хотѣли даже вѣрить, чтобы Спиноза серьёзно отрицалъ конечныя причины и считалъ понятія о цѣли за воображаемыя представленія. Они такъ твердо были убѣждены въ необходимости своего понятія о цѣли, что противорѣчіе ему считали нетолько ложнымъ, но даже невозможнымъ. Мендельсонъ недовѣрчиво качаетъ головою при томъ положеніи, которое Якоби влагаетъ въ уста Спинозы въ своемъ письмѣ къ Гемстергюи: что ученіе о конечныхъ причинахъ есть чистая нелѣпость. «Если это сказано совершенно серьёзно, то я нахожу это самымъ дерзкимъ положеніемъ, какое только когда-нибудь выходило изъ устъ смертнаго. Чего-нибудь подобнаго не долженъ бы былъ позволять себѣ никто изъ сыновъ земли,— никто, живущій подобно всѣмъ намъ, не амброзіею, а принужденный, какъ и другіе сыны человѣческіе, *ѣсть хлѣбъ*, спать и умереть. Если мудрецъ въ своемъ умозрѣніи наталкивается на столь чудовищныя положенія, то, по моему мнѣнію, ему давно пора оріентироваться и поискать *простаго здраваго смысла*, отъ котораго онъ слишкомъ далеко уклонился» (*).

(*) *Moses Mendelssohn* an Freunde Lessings. т. XI. стр. 63.

Здравый человѣческій смыслъ говоритъ человѣку, который питается хлѣбомъ, что онъ нуждается въ этомъ *средствѣ* для того, чтобы утолить свой голодъ, что кромѣ хлѣба, который онъ ѣстъ, ему необходимы многія другія *средства*, доставляемыя потребностямъ человѣческимъ *благодѣтельною природою*. Если же природа благодѣтельна, то человѣкъ есть то лицо въ дательномъ падежѣ, которому природа оказываетъ свои благодѣянія. А могла ли бы природа быть благодѣтельною, безъ благаго и мудраго творца, который создалъ ее и при своихъ твореніяхъ имѣлъ намѣреніе *доставить пользу* человѣку? Поэтому «простой человѣческій смыслъ» достовѣрнѣйшимъ образомъ убѣжденъ, что онъ постигаетъ божественныя намѣренія творенія, когда разсматриваетъ вещи съ точки зрѣнія *человѣческой пользы*, что тѣмъ самымъ онъ нагляднѣйшимъ образомъ споспѣшествуетъ естественному богопочтенію....

Философія имѣла тогда значеніе не какъ мудрость, заключающая свою цѣль въ самой себѣ, но какъ *средство* къ просвѣщенію; просвѣщеніе было средствомъ для споспѣшествованія человѣческому благополучію, искусство—средствомъ къ нравственному развитію. Такъ безжизненная природа признавалась средствомъ, служащимъ для питанія и поддержанія живой природы; тѣло средствомъ для обнаруженія души, и мірозданіе средствомъ для откровенія Бога. Весь міръ являлся орудіемъ для божественныхъ намѣреній: машиною, которая создана и устроена божественною мудростью. Эта мудрость и это устройство состоятъ именно въ томъ, что всѣ части міровой машины соединены одна съ другою цѣлесообразно, т. е. по божественнымъ намѣреніямъ. Поэтому понимать пользу вещей считалось высшею теоретическою мудростью; а полезно дѣйствовать, то есть для наилучшихъ цѣлей избирать наилучшія средства — высшею практическою мудростью. Съ этимъ міросозерцаніемъ сообразуются понятія естественной религіи и естественной теологіи. Если міръ есть божія машина, то все въ немъ происходитъ по первоначально установленной связи, каждая часть его измѣняется въ согласіи со всѣми другими, и каждое состояніе міра непосредственно

слѣдуетъ изъ ближайшаго предъидущаго. Поэтому нравственно ненужно и слѣдовательно нравственно невозможно, чтобы Богъ вдругъ вмѣшался въ движеніе этой машины и измѣнилъ бы ходъ вещей. Это значило бы измѣнить всю машину и дѣйствовать прямо противно божественнымъ намѣреніямъ, что̀ очевидно столько же противорѣчило бы мудрости совершеннѣйшаго художника, какъ и природѣ совершеннѣйшаго творенія. Каждое внезапное вмѣшательство Бога въ теченіе природы было бы корректурою творенія, слѣдовательно доказательствомъ его несовершенства, которое мы должны бы были отнести насчетъ божественной мудрости. Подобное вмѣшательство обнаружило бы божественное могущество въ ущербъ божественной мудрости. «Мудрость же,—говоритъ Вольфъ въ своихъ *Мысляхъ о Богѣ, сообразныхъ съ разумомъ*,—есть бо̀льшее совершенство, чѣмъ могущество: ибо кто имѣетъ могущество, тотъ, конечно, можетъ дѣлать что хочетъ; но кто имѣетъ мудрость, тотъ можетъ все дѣлать по строгимъ основаніямъ, такъ что никто разсудительный не можетъ ничего улучшить въ сдѣланномъ. Для Бога недовольно того, что онъ нѣчто дѣлаетъ: существо со столь совершеннымъ разумомъ, что оно все видитъ,—со столь совершенною волею, что оно желаетъ только наилучшаго, необходимо должно также все дѣлать такъ, что въ сдѣланномъ ничего нельзя поправить. Если въ мірѣ все происходитъ естественно, то онъ есть твореніе мудрости Божіей. Напротивъ, если случаются событія, не имѣющія никакого основанія въ сущности и природѣ вещей, то это происходитъ сверхъестественно или чудесно, и слѣдовательно міръ, въ которомъ все дѣлается чудесно, есть твореніе могущества Божія, но не мудрости Божіей» (*). Съ этой точки зрѣнія — чудеса, сверхъестественныя откровенія, вдохновеніе, вочеловѣченіе и т. п. должны быть подвергнуты сомнѣнію и наконецъ отрицанію. Здѣсь начинаются тѣ противорѣчія между естественной и положительной теологіею, о которыхъ мы прежде говорили. Деизмъ, который у Лейбница мирился съ откровенною религіею,

(*) Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen von Christian Wolf. Vierte Auflage. § 1039.

эманципируется въ разсудочномъ просвѣщеніи, основанномъ Вольфомъ, и послѣдовательнымъ образомъ доходитъ до рѣшительнаго разрыва съ положительною вѣрою. Самъ Вольфъ, какъ кажется, вывелъ это заключеніе только наполовину: онъ не хотѣлъ прямо отрицать чудеса и откровенія, но и не хотѣлъ признать ихъ цѣликомъ подъ именемъ сверхразумнаго; онъ обусловилъ ихъ возможность, полагая для нихъ извѣстныя границы, и допускалъ непосредственное откровеніе божіе только подъ извѣстными критеріями, обстоятельно имъ опредѣленными. Откровеніе, которое не имѣло этихъ критеріевъ, онъ находилъ ложнымъ и неосновательнымъ. Этимъ было положено начало серьёзной критики вѣры, которая, при шаткомъ опредѣленіи границы, не могла не пойти дальше. Да и «*признаки*», при которыхъ Вольфъ допускалъ чудо и непосредственное откровеніе Божіе, были такъ поставлены, что въ основаніи то и другое было возможно только по имени, а по сущности и на дѣлѣ было признано невозможнымъ. Откровеніе только тогда могло имѣть мѣсто, когда человѣку было абсолютно нужно знать что-нибудь такое, до чего бы онъ никогда не могъ достигнуть собственнымъ разумомъ. Но и въ этомъ случаѣ чудо должно было совершаться только тогда, если оно никакимъ образомъ не могло бы имѣть мѣста по законамъ природы. Далѣе,— предполагая, что оба эти условія исполнены, чудо и откровеніе божіе будутъ только тогда истинны, если въ нихъ нѣтъ ничего, что бы противорѣчило божественному совершенству и премудрости. Точно такъ же оно не должно противорѣчить человѣческому разуму и его необходимымъ истинамъ. И такъ какъ вообще между истинами не можетъ существовать никакого противорѣчія, то будетъ ложно всякое божественное откровеніе, обязующее человѣка къ какому-нибудь дѣйствію, несогласному съ закономъ природы и съ сущностью души. Наконецъ, когда исполнены всѣ эти естественныя и нравственныя условія, божественное откровеніе должно еще происходить такъ, чтобы оно не употребляло для себя никакой излишней силы, и исполняло посредствомъ естественныхъ силъ все, что можетъ быть ими исполнено. Если оно происходитъ, какъ обыкновенно, посредствомъ словъ, «то должно быть упо-

треблено не больше словъ, какъ сколько нужно для дѣла, и самыя слова должны быть понятны; даже самое расположеніе словъ должно согласоваться съ правилами общаго словоупотребленія, а равно и краснорѣчія» (*). Такимъ образомъ Вольфъ допускаетъ чудо и откровеніе только поставивши ихъ подъ тщательный физическій, нравственный, экономическій и грамматическій контроль, т. е. налагая на нихъ такія условія, которыхъ не могло выполнить, да и впредь никогда не выполнитъ ни одно изъ сверхъестественныхъ откровеній, встрѣчающихся въ исторіи религіи. То, что сдѣлалъ Вольфъ *косвенно*, дѣлаетъ *прямо*

Германъ Самуилъ Реймарусъ,

наиболѣе значительный и самый опредѣленный изъ умовъ всего этого направленія. Въ немъ достигаетъ полнаго развитія то отношеніе между естественною и откровенною религіею, которое было заложено въ самомъ духѣ разсудочнаго просвѣщенія. Если Вольфъ признаетъ сверхъестественное откровеніе возможнымъ подъ условіями, которыя все равно что невозможны, то Реймарусъ прямо объявляетъ его невозможнымъ. Этотъ превосходный логикъ, бывшій вмѣстѣ лучшимъ стилистомъ разсудочнаго просвѣщенія, беретъ основоположенія, систематически развитыя Вольфомъ и Баумгартеномъ, и въ ихъ послѣдовательномъ смыслѣ критически примѣняетъ ихъ къ положительной религіи, и ближайшимъ образомъ къ религіи *библейско-христіанской*. Въ своемъ сочиненіи о *главнѣйшихъ истинахъ естественной религіи* онъ не признаетъ, чтобы кромѣ созданія міра могло имѣть мѣсто какое-нибудь другое чудо, какое-нибудь другое откровеніе Бога; онъ показываетъ, что оно невозможно съ точки зрѣнія нравственной необходимости, что въ разсужденіи божественныхъ намѣреній и божественнаго совершенства оно необходимо будетъ даже противорѣчить имъ. Онъ отрицаетъ сверхъестественное откровеніе сообразно съ послѣдовательнымъ смысломъ деизма и вольфов-

(*) Wolf s Vernünftige Gedanken von Gott, Welt und Seele. § 1011—1020.

ской теологіи. «Нельзя отрицать божественнаго провидѣнія, не отвергая бытія Бога и его совершенства, равно и творенія. Предположить, что есть что-нибудь въ мірѣ, чего бы творецъ не предвидѣлъ или чтò бы онъ предполагалъ не такъ, какъ оно есть, значило бы вмѣстѣ положить границы его уму и приписать ему вмѣсто всевѣдѣнія и совершенной мудрости — невѣдѣніе, мракъ, неясность, поспѣшность, противорѣчіе и заблужденіе. Божественное вѣдѣніе есть вмѣстѣ постоянная побудительная причина для божественной воли — *сохранять міръ неизмѣннымъ во всей его дѣйствительности и постоянствѣ*: ибо, если бы измѣнилось божіе рѣшеніе относительно дѣйствительныхъ событій и ихъ средствъ, то у Бога должны были бы для этого явиться другія побудительныя причины, а не тѣ, какія онъ имѣлъ первоначально. Слѣдовательно этимъ онъ самъ призналъ бы свои прежніе планы и рѣшенія не благими и не мудрыми, и потому призналъ бы, *что или прежде или послѣ онъ ошибся и сдѣлалъ дурной выборъ*, чтò противорѣчитъ безконечному совершенству Бога. — Еслибы Богъ все дѣлалъ непосредственно и какъ чудо, то онъ все производилъ бы одинъ: а въ такомъ случаѣ *къ чему бы* онъ создалъ конечныя вещи? Еслибы онъ въ каждое мгновеніе задерживалъ дѣйствія сотворенныхъ субстанцій и законы ихъ природы: то *къ чему* онъ ихъ далъ бы имъ? Чѣмъ больше бы чудесъ онъ дѣлалъ послѣ творенія, *тѣмъ больше бы онъ не сохранялъ природу, а уничтожалъ ее, тѣмъ напраснѣе было бы ея созданіе*; что же до него самого, то это значило бы, что онъ или не усмотрѣлъ возможныхъ естественныхъ средствъ для своей цѣли, или часто измѣняетъ свою цѣль и противодѣйствуетъ собственному вліянію, сохраняющему природу» (*). Если по этимъ объективнымъ основаніямъ чудо невозможно, то то же самое должно признать и относительно всякаго сверхъестественнаго откровенія Бога, которое можетъ произойти не иначе какъ путемъ чуда. Если же

(*) H. S. Reimarus, Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. Fünfte Auflage. Nr. VIII. стр. 543, 553 и 554.

*

въ дѣйствительности не бываетъ никакого непосредственнаго откровенія со стороны Бога, то со стороны людей *вѣра въ откровеніе* не имѣетъ никакого значенія, потому что она основывается на этомъ сверхъестественномъ фактѣ. Такимъ образомъ дѣло дошло до того противоположенія, къ которому стремилось разсудочное просвѣщеніе. Если религія не должна быть отвергаема, то только на условіи, что она основывается на *одномъ* естественномъ познаніи. Естественная религія не можетъ уже примириться съ откровенною; она должна стать къ ней въ рѣшительно-отрицательное отношеніе, такъ какъ предполагается, что *она одна* имѣетъ право на царство истины. Религія склоняется исключительно на сторону естественнаго познанія; истина склоняется исключительно на сторону естественной религіи. Такимъ образомъ Реймарусъ противополагаетъ естественную религію откровенной вѣрѣ, чѣмъ характеристически отличается отъ Лейбница и Бэля. Реймарусъ согласенъ съ Лейбницемъ въ томъ, что разумъ и религія гармонируютъ, или что существуетъ *разумная религія*; но, между тѣмъ какъ Лейбницъ старается соединить разумную религію съ откровеніемъ, Реймарусъ такъ противополагаетъ ихъ, что въ его глазахъ откровенная вѣра, лишаясь истины, лишается вмѣстѣ и всякаго настоящаго религіознаго значенія. Онъ согласенъ съ Бэлемъ, что разумъ и откровеніе противорѣчатъ другъ-другу; но, между тѣмъ какъ скептикъ хочетъ утвердить религію противъ разума на *одномъ* откровеніи, деистъ хочетъ утвердить религію противъ откровенія на *одномъ* разумѣ. Противорѣчіе, признаваемое тѣмъ и другимъ, разрѣшается ими въ противоположномъ смыслѣ: Бэль разъ навсегда подчиняетъ человѣческій разумъ откровенію; Реймарусъ наоборотъ — откровеніе разуму; первый ставитъ положительную откровенную вѣру верховнымъ судіею достовѣрной истины; второй не признаетъ надъ человѣческою вѣрою другаго судьи, кромѣ естественнаго разума. Слѣдовательно, что касается до отношенія разума и откровенія, Бэль и Реймарусъ образуютъ совершенную антиномію; по своему критическому уму они противники равной силы; но для характера и настроенія Реймаруса великую выгоду со-

ставляло то, что онъ былъ проникнутъ твердымъ нравственно-религіознымъ убѣжденіемъ, котораго скептикъ не могъ ни получить отъ религіи, ни найти въ разумѣ. Чистый деизмъ воплощенъ въ Реймарусѣ со всѣми своими положительными и отрицательными факторами. Для этого образа мыслей нѣтъ характера, который бы защищалъ его съ такою ученостью и остроуміемъ, съ такою нравственною серьёзностью и совѣстливою основательностью, какъ Реймарусъ въ своей статьѣ: «*Защита или апологія разумныхъ чтителей Бога*» (*). Такъ должно было называться достопримѣчательное сочиненіе, обработкѣ котораго Реймарусъ посвятилъ свою жизнь и нѣкоторыя малыя части котораго были изданы Лессингомъ въ знаменитыхъ «*Вольфенбюттельскихъ Фрагментахъ*». Реймарусъ вполнѣ сознавалъ, что его убѣжденіе противорѣчитъ общественной религіи, принятой теологіи и основаннымъ на привычкѣ и воспитаніи вѣрованіямъ толпы; эти причины удержали его отъ изданія въ свѣтъ своего сочиненія. Но для него самого было раннею и глубокою потребностью разрѣшить основательнымъ изысканіемъ споръ между разумомъ и откровеніемъ. Какъ ни далеки нынѣшнее время и нынѣшняя наука отъ точки зрѣнія реймаровской критики, но и теперь, какъ тогда, нельзя не признать, что для этого человѣка истина была нѣчто серьёзное и что онъ желалъ только одного — мыслить о высшихъ судьбахъ человѣка сколь возможно яснѣе. Но онъ хорошо зналъ, что ему не было суждено открыто исповѣдать эту истину, что со стороны противниковъ его основаніямъ будутъ противополагаемы не основанія для опроверженія, а только средства для заглушенія и подавленія. Чувство этого угнетенія, самое болѣзненное и тяжелое для совѣстливаго мыслителя, даетъ трагическій тонъ неизмѣнно логическому и критическому стилю его изысканій; и живое ощущеніе столь несправедливаго гнета, претерпѣваемаго любовью къ истинѣ, иногда согрѣваетъ его демонстративную рѣчь и возвышаетъ ее до величія и неотразимости *Тацитовскаго* слова. Борьба противъ разума и противъ ра-

(*) Ср. *Zeitschrift für die historische Theologie*, von Niedner. т. XX, 1850 годъ, стр. 519 и слѣд.

зумныхъ чтителей Бога, по мнѣнію ихъ апологета, нечестно ведется со стороны противниковъ; разумъ хулится съ высоты проповѣдническихъ каѳедръ и разумно-вѣрующіе или деисты преслѣдуются средствами, которыхъ не дозволяетъ религія. Если теологи слѣпо подчиняютъ разумъ вѣрѣ, или даже представляютъ его злымъ началомъ въ человѣкѣ, то они противорѣчатъ ученію Христа, который проповѣдывалъ нравственную религію, противорѣчатъ іудейской и апостольской церкви, библіи и самимъ себѣ. Они противорѣчатъ библіи потому, что тексты, на которые они ссылаются, толкуются ими противно ихъ истинному библейскому смыслу; они противорѣчатъ самимъ себѣ, потому что безъ всякаго зазрѣнія объявляютъ ученія какой-нибудь другой церкви противоразумными, и слѣдовательно пользуются тѣмъ разумомъ, который такъ горячо отвергаютъ. «Это хуленіе разума у протестантскихъ теологовъ,—говоритъ Реймарусъ, — есть та же самая іерархическая уловка, какую дѣлаютъ священники у католиковъ, запрещающіе свѣтскимъ людямъ чтеніе библіи, чтобы она оставалась для нихъ однихъ, и чтобы они могли толковать ее какъ имъ угодно» (*). Точно такъ же противно истинной религіи то, что разумные чтители Бога *преслѣдуются* ортодоксами: ибо съ ними борятся посредствомъ силы; вмѣсто того, чтобы ихъ наставить, ихъ изгоняютъ; вмѣсто того, чтобы ихъ опровергнуть, ихъ наказываютъ. Срамятъ ихъ гражданское имя, когда слѣдовало бы выслушать и судить ихъ научныя убѣжденія. Это угнетеніе противорѣчитъ библіи, примѣру Христа и апостоловъ, наконецъ гражданскому праву, которое судитъ только произвольныя дѣйствія. Вѣра же никакъ не есть дѣло свободнаго произвола. «Правовѣрные теологи,—говоритъ Реймарусъ,—для подавленія разумной религіи подымаютъ на ноги цѣлое войско страшныхъ поборниковъ; власть, какъ защитница вѣры, должна

(*) Zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen der Herzogl. Bibliotek zu Wolfenbüttel. Vierter Beitrag. Von G. E. *Lessing*, Berlin 1793. I. Fragment, *Von der Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln*. стр. 287. Ср. Zeitschrift fur die hist. Theologie. т. XX. *Schutzschrift*, ч. 1. кн. 1. гл. 31: самый разумъ описывается, въ проповѣдяхъ для взрослыхъ, слѣпымъ, испорченнымъ и опаснымъ. § 1—8.

запрещать подъ большимъ штрафомъ свободно-мысленныя сочиненія въ книжныхъ лавкахъ и сожигать ихъ рукою палача; а если открыты ихъ авторы, то они отрѣшаются отъ своихъ должностей, сажаются въ заключеніе или повергаются въ бѣдность. И тогда напускаются на безбожныя сочиненія и опровергаютъ ихъ въ полной безопасности, по богословскому способу. Между тѣмъ истина должна быть утверждаема только на доказательствахъ: она не признаетъ за своими противниками никакого права давности. Должно-быть дѣло теологовъ не крѣпко, если они сочиненія и оправданія своихъ противниковъ подавляютъ силою и потомъ хотятъ имѣть за собою послѣднее слово, какъ будто они ихъ правильно опровергли. Что *нетерпимость* и преслѣдованіе во всемъ христіанствѣ, какъ будто по общему соглашенію, преимущественно направлены противъ разумной религіи, въ этомъ для христіанства и въ особенности для протестантовъ заключается несмываемое пятно безчестія. Въ цѣломъ христіанствѣ охотнѣе терпятъ массу противобожественныхъ суевѣрій, массу нелѣпыхъ заблужденій и пустыхъ церемоній, столько безумія и фантастическихъ выдумокъ, и даже скорѣе потерпятъ заявленныхъ враговъ христіанскаго имени, чѣмъ разумную религію.» (*)

Считая, что онъ такимъ образомъ раскрылъ несправедливость, которая оказывается деизму со стороны правовѣрныхъ, какъ они себя называютъ, Реймарусъ разсматриваетъ потомъ то *право*, на которомъ основывается откровенная вѣра. Возможно ли вообще, спрашиваетъ онъ, чтобы нѣкоторая *общая* религія была основана на сверхъестественномъ откровеніи? Другими словами, можетъ ли сверхъестественное откровеніе когда-нибудь быть средствомъ для общей религіи? Если можетъ, то

(*) Zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen der Bibliothek zu Wolfenbüttel. Dritter Beitrag. Von *Lessing*. Braunschw. 1774. *Von Duldung der Deisten*, Fragment eines Ungenannten. Ср. Zeitschr. fur hist. Theologie. т. XX. *Schutzschrift*, ч. 1. кн. 1. гл. 4: Напротивъ вѣру признаютъ за заслугу, за дѣло, награждаемое счастьемъ; всѣхъ же, которые не имѣютъ вѣры, проклинаютъ, ненавидятъ и преслѣдуютъ. § 5—11.

оно *цѣлесообразно*, и нѣтъ никакой причины, почему бы Богъ не долженъ былъ употребить этого средства. Если же *не* можетъ, то оно *не согласно съ цѣлью*; а нѣтъ сомнѣнія, что божественная мудрость никогда не употребляетъ такихъ средствъ. Поэтому Реймарусъ съ математическою точностью изслѣдуетъ условія, при которыхъ сверхъестественное откровеніе Бога можетъ стать религіею. Оно можетъ стать ею, если каждый будетъ въ состояніи убѣдиться въ его содержаніи достовѣрнымъ и подлиннымъ образомъ. Предположимъ слѣдовательно случай,—куда относится и библія,—что Богъ открывалъ себя извѣстнымъ лицамъ, въ извѣстныя времена, въ нѣкоторомъ *одномъ* народѣ, что это откровеніе заключается въ извѣстныхъ подлинникахъ; въ такомъ случаѣ вѣра въ эти подлинники (въ смыслѣ твердаго и яснаго убѣжденія) должна имѣть возможность распространиться въ человѣческомъ родѣ. Если это возможно, то будутъ выполнены критеріи, при которыхъ мы *не* можемъ *отрицать* факта откровенія. Для того, чтобы въ эти подлинники было вѣруемо, нужно вопервыхъ, чтобы они *всѣмъ* были извѣстны. Предположивъ, что это имѣетъ мѣсто,—чего однакоже *нѣтъ*,—нужно, чтобы они были переведены на всѣ человѣческіе языки. Предположивъ, что это имѣетъ мѣсто,—чего однакоже *нѣтъ*,—нужно, чтобы каждый имѣлъ способность судить разумно, и если онъ имѣетъ эту способность, то нужно, чтобы ея дѣятельность не была задерживаема никакимъ предразсудкомъ и никакимъ препятствіемъ. Но и эта способность, хотя существуетъ далеко не у всѣхъ, еще вовсе недостаточна для прочной вѣры въ подлинники откровенія. Для того, чтобы въ нихъ вѣрить, нужно быть въ состояніи и вполнѣ объяснить себѣ ихъ. И это долженъ мочь *каждый*, кто долженъ въ нихъ вѣрить. Если онъ это можетъ, то онъ долженъ быть убѣжденъ, что переводъ вѣренъ, что оригиналъ не искаженъ, что писатель—настоящій, что повѣствованія и ученія — истинны, что пророчества и чудеса — божественнаго происхожденія. «Одна невѣрность, сдѣланная противъ яснаго опыта, противъ исторіи, противъ здраваго смысла, противъ несомнѣнныхъ аксіомъ, противъ правилъ добрыхъ нравовъ — достаточна для того, чтобы непризнать книгу за божественное от-

кровеніе.» Такъ какъ изъ всѣхъ предъидущихъ условій *ни одно* не имѣетъ мѣста въ точномъ смыслѣ слова, то отсюда слѣдуетъ, что всеобщая откровенная вѣра есть совершенно невозможное дѣло; что слѣдовательно Богъ не могъ сдѣлать изъ откровенія средства для религіи. Единственный путь къ всеобщей религіи есть не какой-либо писанный подлинникъ, а «книга природы, творенія Бога и слѣды божественныхъ совершенствъ, которыя въ нихъ какъ въ зеркалѣ ясно представляются всѣмъ людямъ, ученымъ и неученымъ, варварамъ и грекамъ, іудеямъ и христіанамъ, во всѣхъ мѣстахъ и во всѣ времена.» (*)

Съ этой точки зрѣнія Реймарусъ разсматриваетъ въ частности библейскія откровенія древняго и новаго завѣта, источники, на которыхъ основывается іудейская и христіанская откровенная вѣра. Онъ становится въ положеніе читателя, имѣющаго всѣ условія, и умъ и образованіе, для того чтобы объяснить и обсудить эти источники, который слѣдовательно можетъ и хочетъ въ нихъ вѣрить, какъ скоро онъ только убѣдится въ ихъ достовѣрности. «Хорошо же!—такъ заключаетъ онъ первую книгу своего сочиненія,—я стану теперь перебирать по порядку лица, дѣйствія, ученія и сочиненія какъ Вѣтхаго, такъ и Новаго Завѣта и хочу показать, какъ и почему каждое изъ нихъ оказывается прямо противорѣчащимъ тому ихъ притязанію, что будто бы именно черезъ нихъ намъ даровано для нашего счастья сверхъестественное, божественное откровеніе.» (**)

Принципъ, который вообще отрицаетъ возможность чуда и сверхъестественнаго откровенія, проводится Реймарусомъ въ его библейской критикѣ *непрямымъ* путемъ. Отрицаніе библейскихъ откровеній выводится имъ не изъ принципа, лежащаго въ основаніи, а изъ фактовъ библейской исторіи. Онъ усиливаетъ очевидность своихъ доказательствъ тѣмъ самымъ, что ведетъ ихъ апагогически. Какъ *догматикъ*, онъ показываетъ, что

(*) Zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen u. s. f. von **Lessing**. II. Fragment: ***Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten.***

(**) Zeitschr. fur hist. Theologie. т. XX. ***Schutzschrift***. ч. 1. кн. 1. гл. 5. стр. 637.

на основаніяхъ божественной мудрости, дѣйствующей по естественнымъ цѣлямъ, не могутъ существовать чудеса и откровенія. Какъ *критикъ*, онъ говоритъ: если принять, что существуютъ сверхъестественныя откровенія Бога, то ихъ носители должны согласоваться съ божественною цѣлью во всѣхъ отношеніяхъ, и потому должны дѣйствовать въ чисто-религіозномъ намѣреніи, слѣдовательно совершенно нравственно. Но касательно носителей библейскихъ откровеній можно въ частности показать, что они дѣйствовали *не* такъ, слѣдовательно и ихъ откровенія были не божественнаго происхожденія (*).

Такъ Реймарусъ выводитъ *индуктивно* изъ образа дѣйствій библейскихъ представителей откровенія — отрицаніе ихъ откровеній. Причемъ конечно логическія и нравственныя понятія самого критика составляютъ неизмѣнный масштабъ и точку зрѣнія для его сужденій.

Съ этихъ поръ религія можетъ быть признаваема только въ границахъ естественнаго разума, и разумная религія пріобрѣла свободную почву: Реймарусъ разрушилъ тѣ границы, которыя Лейбницъ поставилъ естественной религіи, а Вольфъ—откровенной. А такъ какъ изъ естественныхъ понятій можетъ быть доказано бытіе *высочайшаго существа*, какъ творца и хранителя вещей, и *безсмертіе* человѣческой души, то этими двумя истинами, которыя только и усмотрѣны просвѣщеніемъ, оно думаетъ исчерпать сущность человѣческой религіи вообще. Эти истины должны занять мѣсто откровенія; поэтому онѣ должны быть сдѣланы популярными и изъ школьныхъ выводовъ перейти въ живое познаніе и нравственное убѣжденіе. Такова задача, которую беретъ на себя

Моисей Мендельсонъ,

популярный философъ нѣмецкаго разсудочнаго просвѣщенія. Экзотерическому духу лейбницевской философіи, школьнымъ обра-

(*) Cp. Uebrige, noch ungedruckte Werke des *Wolfenbüttlischen Fragmentisten*. Ein Nachlass von *Lessing*. Herausg. von *Schmidt*. 1787. гл. 1. Zeitschr. für. hist. Theol. т. XXI. *Schutzschrift*. ч. 1. кн. 2. гл. 1. § 1—2. стр. 514,15.

зомъ разработанному Вольфомъ, онъ даетъ экзотерическую, непринужденную форму. Форма и цѣль его сочиненій имѣютъ въ виду сдѣлать доступными всѣмъ и каждому истины естественной религіи, представить ихъ такъ, чтобы онѣ не только были ясны для ума, но, какъ правила непроизвольныя, производили бы вліяніе на рѣшенія человѣческой воли и обратились бы въ практическое настроеніе; онъ желалъ бы сдѣлать ихъ не только ясными, но желательными и назидательными. Въ этомъ смыслѣ, въ своей статьѣ объ *очевидности метафизическихъ наукъ*, онъ различаетъ въ естественной теологіи умственныя доказательства отъ доказательствъ, обращающихся къ человѣческому сердцу. Сердечныя доказательства требуютъ не методическаго и строгаго писателя, каковы были Вольфъ и Реймарусъ, а писателя реторическаго, каковъ былъ Мендельсонъ. Вотъ почему его рѣчь, хотя кажется легкою и изящною, однообразна и большею частью назидательна, такъ какъ предметъ ея бѣденъ, а ея тенденція — задушевно нравственная. Мендельсонъ старался быть для нѣмецкаго деизма тѣмъ, чѣмъ Шафтесбёри былъ для англійскаго. Онъ во всемъ—философъ приверженный и зависимый; своею философіею онъ обязанъ Вольфу и его школѣ, своимъ литературнымъ значеніемъ Лессингу, котораго онъ понималъ лишь настолько, насколько тотъ принадлежалъ разсудочному просвѣщенію.

Главная его точка зрѣнія постоянно посвящена естественной религіи, въ истины которой онъ желалъ бы, чтобы вѣрили только на основаціи естественнаго познанія и только ради живаго примѣненія или «прагматическаго познанія». Въ такомъ намѣреніи онъ трактуетъ, съ притязаніемъ на сократовскую мудрость, о безсмертіи души въ своемъ «*Федонѣ*», о Богѣ — въ своихъ «*Утреннихъ часахъ*», сочиненіи, которое впутало своего автора въ злой и роковой споръ съ Якоби. Однимъ словомъ, онъ неутомимо старается *превратить религію въ мораль*. Въ этомъ стремленіи, которое конечно требовало извѣстнаго дара слова, но не имѣло нужды въ особенной спекулятивной силѣ ума, Моисей Мендельсонъ является значительнымъ и, если угодно, интереснымъ характеромъ просвѣщенія. Что религія существен-

нымъ образомъ состоитъ въ образѣ чувствъ и въ морали человѣка, это положеніе онъ утверждалъ съ такою рѣшительностью и развивалъ съ такимъ остроуміемъ, что въ этомъ случаѣ совпадалъ съ теологико-политическими понятіями Спинозы и съ другой стороны счастливо дополнялъ Реймаруса. Именно, если послѣдній шелъ съ точки зрѣнія деизма противъ откровенной вѣры и библейской религіи, то Мендельсонъ направляетъ ту же самую точку зрѣнія противъ *церкви*. Онъ указываетъ на противорѣчіе между религіею и церковью, такъ точно, какъ Реймарусъ между разумомъ и откровеніемъ. Именно, церковь образуетъ юридическое учрежденіе, какъ бы государство религіи, и Мендельсонъ, подобно тому, какъ Спиноза въ своемъ теологико-политическомъ трактатѣ, объявляетъ, что религія по своей природѣ никакъ не можетъ находить свое выраженіе въ юридическомъ учрежденіи: ибо права имѣютъ мѣсто только тамъ, гдѣ съ другой стороны существуютъ дѣйствія, которыя въ случаѣ надобности можно вынуждать. Каждое право должно имѣть возможность стать *принудительнымъ правомъ*: оно должно быть въ состояніи вызвать принужденіемъ надлежащія дѣйствія, какъ скоро они отлагаются. Что́ никакимъ образомъ не можетъ быть вынуждено, на то и не можетъ ни въ какомъ случаѣ быть серьёзнаго права. Но религія существеннымъ образомъ состоитъ въ нравственномъ настроеніи чувствъ, и ея дѣйствія получаютъ все свое достоинство отъ чувствъ, которыя имъ присущи. Чувства же и мысли не могутъ быть вынуждаемы, поэтому они выходятъ за сферу права, и религія не совершаетъ ничего такого, что бы могло быть оцѣниваемо юридически, т. е. награждаемо или наказываемо. Такимъ образомъ Мендельсонъ приходитъ къ рѣшительному положенію, которое онъ защищаетъ въ первой части своего сочиненія: «*Іерусалимъ или о религіозной власти и іудействѣ*», т. е., что на основаніи разума и религіи нѣтъ никакого церковнаго права, что всякое такъ-называемое церковное право существуетъ въ ущербъ религіи (*). Поэтому онъ,

(*) Ср. Предисловіе Мендельсона къ его переводу «*Защиты іудеевъ*» Манассіи Бэнъ Израиля.

какъ Спиноза и Реймарусъ, требуетъ отъ государства совершенной терпимости для религіозной совѣсти и потому, составляя въ этомъ случаѣ рѣзкое противорѣчіе Лейбницу, желавшему возсоединенія, высказывается противъ всякой попытки соглашенія религіозныхъ мнѣній, такъ какъ подобное соединеніе въ вѣрѣ необходимо предполагаетъ мирный трактатъ по вѣрѣ, нѣкоторую формулу, извѣстный символъ, которые для своего сохраненія требуютъ юридическаго огражденія и слѣдовательно содѣйствія гражданской власти. Каждая формула вѣры ведетъ къ церковному праву, а каждое церковное право къ вынужденію вѣры, одинаково несогласному ни съ общественною справедливостью, ни съ истиннымъ интересомъ религіи. Для того, чтобы охранить послѣдній и возвести терпимость въ законъ, церковь и религія должны сложить съ себя всякую гражданскую власть, или—что̀ то же—должны быть отдѣлены отъ государства. Мы не будемъ говорить здѣсь о томъ, насколько справедливо Мендельсонъ примѣнялъ къ іудейству эти положенія, вполнѣ носящія на себѣ характеръ разсудочнаго просвѣщенія, насколько онъ имѣлъ право утверждать относительно моисеевой религіи, что въ ней нѣтъ никакого церковнаго права, что она не предписываетъ никакого вѣроученія, что ея вѣроученіе основывается не на божественномъ откровеніи, а на естественномъ познаніи, и что единственная цѣль іудейскаго откровенія состояла въ практическихъ законахъ и житейскихъ правилахъ (*).

ПРОТИВОРѢЧІЕ И РАСПАДЕНІЕ РАЗСУДОЧНАГО ПРОСВѢЩЕНІЯ.

Противоположность, которую въ лицѣ Реймаруса послѣдовательное разсудочное просвѣщеніе составляетъ христіанству, относится вообще къ положительной религіи и вмѣстѣ съ тѣмъ ко всей исторіи, связанной съ положительными религіями. Разсудочное просвѣщеніе со своимъ деизмомъ и со своею естественною моралью противопоставляетъ себя *исключительно* всѣмъ историческимъ временамъ, которыя съ нимъ *не* согласуются или

(*) *Jerusalem* oder über religiöse Macht und Judenthum. II Abschn. *Mendels* Son. Sämmtl. Werke. т. V.

которыя почерпають свои религіозныя понятія изъ другихъ источниковъ, а не изъ естественнаго познанія. Въ представленіяхъ положительныхъ религій оно видитъ худшія выдумки, чѣмъ видѣлъ даже самъ Спиноза, и хотя сравнительно съ послѣднимъ оно слѣдуетъ противоположному принципу въ метафизикѣ, однакоже находится въ столь же исключительномъ и отрицательномъ отношеніи къ историческимъ религіямъ. Если же религіи опираются, какъ на послѣднемъ основаніи, на ошибкѣ или дѣйствительной лжи, то религіозная жизнь, обусловливающая цѣлые періоды исторіи, вся исторія, неразрывно связанная съ религіозною жизнью, становятся необъяснимыми явленіями. Вотъ замѣчательное противорѣчіе, въ которое пришло само съ собою разсудочное просвѣщеніе. Слѣдуя за свѣтомъ своего разсудка, оно приходитъ къ такой точкѣ, гдѣ предъ его взглядомъ померкаетъ исторія всѣхъ временъ, и *гдѣ она не видитъ ничего свѣтлаго, кромѣ собственнаго свѣта*. То, что не рождено въ этомъ свѣтѣ, кажется ему *темнымъ*. Оно судитъ по чистому закону разсудка: что истина можетъ быть только *одна*; что поэтому должно быть ложно все, что съ нею *не* согласуется. Истинно же только то, что можетъ быть понято ясно и отчетливо, а что противорѣчитъ такому пониманію, то совершенно ложно и неосновательно. Умъ можетъ мыслить Бога только какъ *единаго*; поэтому монотеизмъ есть истина, а политеизмъ совершенная ложь: такъ судилъ Вольфъ о *язычествѣ* (*). Умъ можетъ понять откровеніе Бога только въ цѣломъ мірозданіи и въ естественномъ правильномъ теченіи вещей, а никакъ не въ чудѣ, прерывающемъ и устраняющемъ ходъ міровой машины; поэтому истинна только религія, основанная на естественномъ познаніи, откровенная же—есть ложь: такъ судитъ Реймарусъ объ іудейской религіи и о *христіанствѣ*. Если онъ признаетъ ложнымъ откровеніе, то почему? Потому что оно никогда не можетъ имѣть цѣлью *всеобщую* религію. Но кто же говоритъ, что необходимо стремиться къ такой *всеобщей* религіи, въ которой бы одинаково сходились

(*) Wolfs Vernünftige Gedanken von Gott. § 1082.

всѣ люди? И положимъ, что такая всеобщая религія имѣется въ виду; не должна ли она принять безконечно различныя формы, смотря по степени развитія людей и времени? Вмѣсто этой всеобщей религіи, не можетъ ли божественная мудрость пожелать нѣкоторой *исторіи* религій? И даже не должна ли она ея пожелать, если родъ человѣческій замышленъ ею такъ, какъ онъ есть: то есть какъ нѣчто совершенствующееся, какъ постепенное царство духовнаго развитія?

Но вѣкъ этого просвѣщенія судитъ о всемъ по своему масштабу; повсюду онъ видитъ только *свое* разумѣніе, только то, что согласно и что не согласно съ этимъ разумѣніемъ. Его Мендельсонъ кажется ему новымъ Сократомъ только потому, что древній Сократъ казался ему точь-въ-точь Мендельсономъ. Въ сынѣ Фенареты онъ видитъ не таинственнаго демона, ищущаго идеи истины, а симпатическаго популярнаго философа, добродѣтельнаго моралиста, который желалъ бы зажечь свѣточъ естественной религіи, — видитъ Ксенофонтова, а не Платонова героя. Къ Платону онъ относится совершенно такъ, какъ Федонъ Мендельсона къ платоновскому Федону: онъ вообще обходится съ древностью и со всѣмъ чужимъ такъ, какъ Мендельсонъ съ Платономъ, изъ котораго онъ эклектически выбираетъ все, что ему кажется согласнымъ съ его собственнымъ образомъ мыслей. Мендельсоновъ Сократъ есть краснорѣчивый вольфіанецъ, который самыя важнѣйшія доказательства безсмертія души заимствуетъ изъ Вольфа, Реймаруса и Баумгартена. Подъ именемъ греческаго мудреца мы слышимъ, какъ въ аѳинской темницѣ нѣмецкій профессоръ философіи восьмнадцатаго столѣтія читаетъ лекцію о безсмертіи души, употребляя всѣ метафизическія и телеологическія доказательства современной ему философіи. Нѣтъ ничего характеристичнѣе для Мендельсона и его эпохи, какъ этотъ безцеремонный переводъ платоновской метафизики на вольфовскую, какъ это исправленіе платоновскаго Сократа по Баумгартену и Реймарусу, какъ этотъ искаженный, лишенный своей исторической индивидуальности характеръ, который именно поэтому совершенно соотвѣтствовалъ вкусу тогдашняго времени. Такъ

мало было, или лучше сказать вовсе не было, у разсудочнаго просвѣщенія — пониманія и симпатіи къ *исторической* истинѣ. Всѣ эти эстетическія и темныя особенности, которыя выдаются въ исторической индивидуальности греческаго философа, исчезли въ нѣмецкомъ отраженіи. Въ характеристикѣ Сократа, которую Мендельсонъ помѣстилъ передъ своимъ Федономъ, онъ, разсуждая объ этихъ чертахъ, сглаживаетъ ихъ, и вмѣсто того, чтобы объяснить ихъ, извиняетъ. Онъ и не подозрѣваетъ *античныхъ* побужденій сократовской нравственности. Какъ основу, на которой опиралось нравственное величіе Сократа, Мендельсонъ выставляетъ «ненарушимое чувство долга въ отношеніи къ творцу и хранителю вещей, котораго онъ жизненно познавалъ помощью неискаженнаго свѣта разума». Вотъ почему этотъ Сократъ и рекомендуетъ всѣмъ своимъ друзьямъ — принять посвященіе въ элевзинскія таинства; «ибо—говоритъ Мендельсонъ—есть уважительныя причины думать, что элевзинскія таинства были ни что иное, какъ поученіе въ естественной религіи.» Почему же однако самъ Сократъ не рѣшился вступить въ число посвященныхъ въ эти таинства? «Для того, чтобы безнаказанно распространять эти тайныя ученія, на что́ жрецы старались отнять у него право посвященіемъ.» Любовь Сократа къ Алкивіаду, этотъ философскій эросъ, столь увлекательно и дивно изображенный въ платоновомъ пирѣ, Мендельсонъ называетъ «*не естественнымъ любезничаньемъ*» и извиняетъ его тѣмъ, «что это было тогда *моднымъ языкомъ*, въ-родѣ того, какъ самый серьёзный человѣкъ въ наше время, если пишетъ къ женщинѣ, не можетъ не выражаться такъ, какъ будто онъ влюбленъ.» «Ничего другаго,—простодушно прибавляетъ онъ,—не доказываютъ выраженія Платона, *какъ ни странно они звучатъ для нашихъ ушей*.» Но всего страннѣе звучало для ушей Мендельсона то, что́ Сократъ называлъ своимъ *геніемъ* или своимъ *демономъ*. Здѣсь берлинскій философъ уже не могъ не обвинить своего героя въ нѣкоторой «*слабости*», которая можетъ быть извинена только тѣмъ, что во времена Сократа вѣра во вліяніе духовъ еще не была такъ основательно искоренена, какъ во времена Мендельсона и Николаи. У Сократа ко-

нечно не было бы этого демона, еслибы онъ имѣлъ счастье быть ученикомъ вольфовскаго просвѣщенія. И въ этомъ, можетъ быть, заключается единственное различіе между Сократомъ и Мендельсономъ, что послѣдній не имѣлъ никакого демона, что онъ былъ совершенно свободенъ отъ этого генія. «Развѣ долженъ,—благосклонно спрашиваетъ онъ,—превосходный человѣкъ непремѣнно быть свободнымъ отъ всѣхъ слабостей и предразсудковъ? Въ наше время уже нѣтъ никакой заслуги въ томъ, чтобы осмѣивать вліяніе духовъ. Во времена же Сократа, можетъ быть, для этого нужно было особое усиліе генія, которое онъ употребилъ на что-нибудь болѣе полезное. Кромѣ того у него было въ привычкѣ сносить всякое суевѣріе, которое не можетъ вести непосредственно къ безнравственности.» Онъ видитъ только моральнаго Сократа, да и въ немъ только то, что согласуется съ тогдашнимъ моральнымъ просвѣщеніемъ; эстетическія и демоническія черты историческаго характера для него совершенно закрыты. Тотъ высокій эстетическій энтузіазмъ, который непреодолимо привлекалъ Сократа къ прекраснѣйшему и геніальнѣйшему юношѣ въ Аѳинахъ, былъ для Мендельсона такъ же мало понятенъ, какъ и то, что внѣшніе пріемы Сократа, образъ и способъ его обращенія и дѣйствій могли заключать въ себѣ эстетическіе недостатки и противорѣчія, которые подали комику художественное право выставить философа въ комедіи. Аристофана Мендельсонъ считалъ за «подлаго писателя комедій», котораго софисты подкупили осмѣять своего противника, и въ «*Облакахъ*», въ этой несравненной комедіи, онъ видѣлъ только «шутовскую побасёнку». Для подобнаго пониманія конечно и смерть Сократа не могла быть *трагическою* судьбою, а была только юридическимъ убійствомъ, которое лежитъ на совѣсти жрецовъ, софистовъ и риторовъ. Естественно, что такая моральная схема Сократа должна была казаться единомыслящимъ современникамъ Мендельсона чрезвычайно похожею на него самого. «Если бы мы захотѣли,—говоритъ одинъ современный ему біографъ,-кого-нибудь изъ нашихъ философовъ назвать Сократомъ нашего времени, то къ кому бы могло больше идти это на-

званіе, какъ не къ *кроткому, нѣжному, сладко-мечтательному Мендельсону?»*

Намъ нуженъ былъ здѣсь мендельсоновъ Сократъ только какъ *примѣръ*, чтобы наглядно показать, какъ тѣсенъ былъ горизонтъ этого разсудочнаго просвѣщенія; какой скудный и неестественный свѣтъ падалъ отсюда на всю историческую жизнь людей, которая находится внѣ предѣловъ естественной религіи и естественной морали и не входитъ безъ остатка въ ихъ законченныя понятія. Если у ортодоксовъ считается *невѣріемъ* все, что несогласно съ твердо-установленными ученіями откровенной религіи, то у ихъ противниковъ, у просвѣтителей, считается *суевѣріемъ* все, что несогласно съ готовыми понятіями естественной религіи. И тѣ и другіе, съ противоположныхъ точекъ зрѣнія, приходятъ къ одному и тому же противорѣчію съ *исторіею*; у тѣхъ и у другихъ совершенно недостаетъ историческаго пониманія и опирающейся на немъ исторической критики; и тѣ и другіе одинаково неспособны видѣть въ исторіи *развитіе* и понимать чуждое время по его собственнымъ образовательнымъ законамъ. Эти просвѣщенные люди находятъ почти непонятнымъ, чтобы въ головѣ философа, въ фантазіи поэта могли нѣкогда существовать другія представленія, не тѣ, которыя естественная теологія подтверждаетъ столь многими доказательствами. Мендельсону кажется, что демонъ Сократа есть столь же печальное слѣдствіе суевѣрія, какъ и миѳологія у Гомера. Гомеръ былъ бы превосходнѣйшимъ изъ поэтовъ, еслибы онъ только не имѣлъ этихъ темныхъ представленій о *многихъ богахъ*, которые чувствуютъ *по человѣчески* и волнуются человѣческими страстями. Съ нѣкоторымъ состраданіемъ замѣчаетъ Мендельсонъ, что просвѣщеніе еще не озаряло фантазію Гомера. «Въ самомъ Гомерѣ, — говоритъ просвѣщенный философъ въ своемъ «*Іерусалимѣ*», — въ этой кроткой, любвеобильной душѣ, еще не зарождалась мысль, что боги прощаютъ изъ любви, что безъ благоволенія они не были бы блаженны въ своемъ небесномъ жилищѣ!» Понятія просвѣщенія такъ высоко стоятъ надъ понятіями прежнихъ временъ, что даже величайшіе умы этихъ временъ не могли до нихъ достигнуть. И естественно, что сами просвѣщенные должны были ставить себя такъ же высоко при сравненіи съ умами прошлаго времени. Они должны были думать, что они безконечно лучше и мудрѣе, чѣмъ тѣ, кому не свѣтилъ такъ ясно свѣтъ разума и кто, даже при величайшихъ силахъ ума, не былъ свободенъ отъ духа времени и блуждалъ во мракѣ. Такимъ образомъ просвѣщенные при всей терпимости, которою они хвалятся, становятся наконецъ столь же *высокомѣрными* и *самодовольными*, какъ и ортодоксы съ своею всегдашнею нетерпимостью. Они раздѣляютъ весь человѣческій родъ на два класса: на такихъ, которые жили *до* Вольфа, и тѣхъ, которые явились *послѣ* Вольфа; и они считаютъ себя счастливыми, что принадлежатъ къ числу послѣднихъ. «Я никогда не могъ, — говоритъ Мендельсонъ въ началѣ «*Федона*», — сравнивать Платона съ новыми философами, или того и другихъ съ темными умами среднихъ вѣковъ, не благодаря вмѣстѣ съ тѣмъ провидѣніе, что оно дало мнѣ родиться въ настоящіе счастливые дни.» Такимъ образомъ человѣческій родъ и всемірная исторія, законовъ развитія которой они не понимаютъ, должны были казаться имъ *хаосомъ*, въ которомъ есть только немногія отдѣльныя свѣтлыя точки, одни ярче, другія темнѣе, то загорающіяся, то снова исчезающія, между тѣмъ какъ въ-цѣломъ человѣчество остается неподвижно тѣмъ же. Какъ Лейбницъ судилъ о суммѣ движущихъ силъ въ природѣ, т. е. что она постоянна, что она ни растетъ, ни уменьшается, такъ точно судитъ разсудочное просвѣщеніе о суммѣ нравственности въ моральномъ мірѣ. Оно не понимаетъ развитія въ мірѣ: поэтому оно должно отрицать прогрессъ въ человѣчествѣ. «Прогрессъ, — говоритъ Мендельсонъ въ своемъ «*Іерусалимѣ*», — существуетъ только для отдѣльныхъ людей. Но чтобы цѣлое, чтобы все *человѣчество* должно было въ послѣдовательности времени постоянно двигаться впередъ и усовершаться, это, какъ мнѣ кажется, не было цѣлью провидѣнія; по крайней мѣрѣ это вовсе не такъ несомнѣнно и не такъ необходимо для защиты провидѣнія Божія, какъ обыкновенно полагаютъ».

Какъ мистики все видятъ въ Богѣ, такъ этотъ періодъ все видитъ въ Вольфѣ — и философовъ древняго, и философовъ но-

ваго міра. Аристотель ему кажется подобенъ Вольфу, точно также и Лейбницъ, и Спиноза. За Спинозу по счастью Якоби отомстилъ Мендельсону, но пониманіе лейбницевской философіи, которое распространялъ вольфовскій періодъ, осталось къ сожалѣнію ходячимъ до настоящаго времени. Еще и нынѣ монадологію обыкновенно понимаютъ такъ, какъ она представлялась вольфовскому взгляду; еще и нынѣ принимаютъ лейбницевскую *гармонію* въ той экзотерической и бездушной формѣ, какую она получила отъ вольфовской философіи: не какъ саморазвитіе недѣлимаго, не какъ совершенное царство степеней силъ, но какъ внѣшнее, механическое средство, связующее душу и тѣло. Настоящее понятіе гармоніи, понятіе *развитія въ мірѣ* совершенно чуждо вольфовской философіи, и (мы показали почему) должно быть чуждо: этотъ-то недостатокъ дѣлаетъ ее слѣпою въ отношеніи ко всякому иному образу мыслей; онъ-то ограничиваетъ ея разумѣніе безплодною логикою, которая все мѣритъ своею мѣрою, обо всемъ судитъ по своимъ готовымъ понятіямъ и законъ формальнаго противорѣчія, признаваемый ею за исключительное свое руководство, однообразно прилагаетъ къ всемірнымъ періодамъ. Такъ какъ субъекту можетъ быть приложенъ только одинъ изъ двухъ противоположныхъ предикатовъ, такъ какъ онъ не можетъ быть вмѣстѣ А и не А, то эта логика заключаетъ: человѣческая религія не можетъ быть вмѣстѣ и монотеизмомъ и политеизмомъ, не можетъ быть вмѣстѣ и деизмомъ и христіанствомъ; слѣдовательно — таковъ безусловный выводъ — языческая и христіанская религія, какъ они даны исторически, — необходимо ложны. И для этой мудрости непонятно, какъ люди могли быть такъ нелогичны, такъ суевѣрны, чтобы имѣть такія религіи и вѣрить въ такія понятія о Богѣ. Кáкъ узко это пониманіе, въ сравненіи съ *величавымъ образомъ мыслей* Лейбница, «который при своемъ изслѣдованіи никогда не имѣлъ въ виду принятыхъ мнѣній, но, въ твердомъ убѣжденіи, что ни одно мнѣніе не можетъ быть признаваемо, не будучи истинно съ извѣстной стороны, въ извѣстномъ смыслѣ, имѣлъ снисхожденіе до тѣхъ поръ вертѣть и переворачивать это мнѣніе, пока наконецъ ему удавалось сдѣлать видимою эту извѣстную сторону и понятнымъ этотъ извѣстный смыслъ.» Принципъ лейбницевской философіи есть *своеобразность*, безконечное разнообразіе вещей, безконечное царство постепенныхъ силъ, дѣйствующихъ въ мірѣ. Пониманіе чужой своеобразности составляетъ основаніе монадологіи въ душѣ ея основателя; безъ этого пониманія она никогда бы и не возникла. И именно этого пониманія всего, что своеобразно и индивидуально въ каждомъ явленіи, совершенно недостаетъ вольфовской философіи и разсудочному просвѣщенію вообще. Его органъ составляетъ *логическій* умъ; органъ лейбницевской философіи есть *умъ конгеніяльный*. Конгеніяльный умъ образуетъ тайный и высочайшій смыслъ монадологіи; онъ исчезаетъ въ вольфовское время вмѣстѣ съ понятіемъ монады, и снова пріобрѣтаетъ силу, когда разсудочное просвѣщеніе уже утратило свой свѣтъ. То, что логическій умъ оставилъ темнымъ, конгеніяльный умъ озаряетъ, и такимъ образомъ возводитъ нѣмецкое просвѣщеніе на болѣе высокую степень міросозерцанія и міробъясненія. Логическій умъ умѣлъ цѣнить всѣ объекты лишь настолько, насколько они являлись понятными и по его мнѣнію моральными; онъ признавалъ ихъ только въ той степени, въ какой онъ могъ изложить и доказать ихъ въ умозаключеніи по извѣстной фигурѣ; какъ благодѣтельно безъ сомнѣнія дѣйствуетъ это просвѣщеніе въ томъ случаѣ, гдѣ дѣло идетъ о человѣческой глупости, о заблужденіяхъ ума, о созданіяхъ безумія,—такъ напротивъ ограниченно и превратно должно быть его сужденіе въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ дѣйствуютъ не логическій или моральный умъ, а таинственныя силы природы и человѣчества; такъ безсильно и несправедливо будетъ это просвѣщеніе относительно всѣхъ явленій, въ которыхъ обнаруживается *своеобразная необходимость*, какъ, напримѣръ, въ твореніяхъ природы и генія, въ произведеніяхъ религіи и искусства. Эти созданія не производятся въ силу логическихъ и моральныхъ понятій; этимъ путемъ они и не могутъ быть поняты. Чтобы понять ихъ, нужно быть въ состояніи ихъ передумать, перечувствовать, какъ-бы вновь создать ихъ. Для того, чтобы уразумѣть ихъ смыслъ, нужно проникнуть въ ихъ коренную своеоб-

разность, въ ихъ собственное, тайное душевное настроенiе. А для такой конгенiяльности не было никакихъ задатковъ въ просвѣщенiи. Если въ Реймарусѣ какъ въ классическомъ примѣрѣ оно обнаружило все свое остроумiе, свою несокрушимую логику, свою нравственную серьёзность, то въ Николаи оно не менѣе характеристически показало тупую сторону своей логики, полный недостатокъ конгенiяльности, плоскiй умъ, который былъ не въ силахъ уразумѣть чужую природу и чужое развитiе въ ихъ своеобразiи. Для просвѣщенiя ума существуетъ абсолютная граница тамъ, гдѣ начинается генiй. Все, что дѣйствуетъ *инстинктивно* или *генiяльно*, какъ-то—природа, религiя, искусство, исторiя въ своихъ элементарныхъ проявленiяхъ,—совершенно закрыто для ума этого просвѣщенiя. Его воинственныя силы побѣдоносны въ борьбѣ съ авторитетными вѣрованiями; но онѣ притупляются въ борьбѣ съ генiемъ, и никто такъ ясно не показалъ на себѣ самомъ этого недостатка, какъ Николаи.

II. *Конгенiяльное просвѣщенiе ума.*

Винкельманъ. Лессингъ. Гердеръ.

Разсудочное просвѣщенiе живетъ въ двоякомъ противорѣчiи: съ одной стороны — въ противорѣчiи съ положительнымъ, неподвижнымъ авторитетомъ и человѣческимъ неразумiемъ, съ другой стороны — въ противорѣчiи съ генiемъ, который проявляется въ природѣ и исторiи, въ религiи и искусствѣ, во всѣхъ своеобразныхъ и коренныхъ явленiяхъ. Оно должно быть укрѣпляемо и продолжаемо въ первомъ противорѣчiи, и напротивъ освобождено отъ втораго. Существуетъ только одинъ путь, составляющiй дѣйствительный выходъ изъ такого положенiя: просвѣщенiе должно соединить съ формальнымъ талантомъ мышленiя, пониманiе своеобразности вещей, слѣдовательно и всякой чужой своеобразности; оно должно превратить *логическiй* умъ въ умъ *конгенiяльный*, который сперва усвояетъ себѣ чужой способъ мышленiя, а потомъ уже объясняетъ его и обсуживаетъ. Этотъ умъ понимаетъ, что каждое явленiе имѣетъ свою особенную

природу, силу и обнаруженiе; что оно должно быть измѣряемо его собственною, а не чужою мѣрою; должно быть судимо и излагаемо въ его *собственномъ*, *естественномъ смыслѣ*: таковы напримѣръ каждый историческiй перiодъ, каждая религiя, каждое художественное произведенiе. Онъ снова принимаетъ вещи за то, за что ихъ принималъ Лейбницъ, за монады, за микрокосмы, за степени одного великаго ряда развитiя, за члены одного гармоническаго цѣлаго. И такимъ образомъ здѣсь, во взглядѣ на вещи конгенiяльнаго ума, невольно достигаетъ развитiя и раскрытiя *эсотерическiй* духъ лейбницевской философiи, подобно тому какъ экзотерическiй господствовалъ въ разсудочномъ просвѣщенiи. Естественно, что здѣсь не просто только повторяются отвлеченныя понятiя монады и развитiя, но дѣлается *приложенiе* ихъ къ конкретной жизни и именно къ жизни *исторической*, чѣмъ и расширяется духъ просвѣщенiя и освобождается отъ ограниченности прежней точки зрѣнiя. Если это прежнее просвѣщенiе было развитiемъ лейбницевской философiи въ ея экзотерическомъ смыслѣ, то теперь наступаетъ ея примѣненiе въ смыслѣ эсотерическомъ: перiодъ дѣйствительнаго *хода впередъ* и реальнаго выполненiя. Дѣло уже не въ томъ, что вещи *должны* быть разсматриваемы какъ монады, какъ степени въ развитiи цѣлаго, но онѣ дѣйствительно такъ разсматриваются. Искусство, религiя, государство, исторiя вообще — созерцаются и судятся уже съ точки зрѣнiя развитiя: каждое явленiе ставится на *настоящее мѣсто*, какое оно занимаетъ въ естественномъ и историческомъ мiровомъ порядкѣ, и то, что прежде, будучи оторвано отъ своей связи и родной почвы, казалось нелѣпымъ и противоестественнымъ, теперь оказывается вполнѣ сообразнымъ съ природою и имѣющимъ свои основанiя. Теперь разрѣшаются противорѣчiя, которыми разсудочное просвѣщенiе загромоздило историческiя явленiя прошедшаго, религiозныя понятiя языческiя и христiанскiя; ибо что казалось нелѣпымъ и противорѣчивымъ сравнительно съ вѣкомъ просвѣщенiя, то оказывается совершенно согласнымъ съ самимъ собою, когда его сравнить съ его собственнымъ временемъ. Разсудочное просвѣщенiе не понимало исторiи, потому что оно не понимало

своего развитія, а оно не могло понять развитія потому, что вмѣстѣ съ понятіемъ монады ему недоставало пониманія оригинальности вещей или — конгеніяльнаго ума. Тамъ, гдѣ этотъ конгеніяльный умъ овладѣваетъ вещами, онъ вмѣстѣ съ своеобразностью и оригинальностью своего объекта всегда овладѣваетъ и его развитіемъ, и его исторіею. Первый объектъ, вызванный на свѣтъ такимъ конгеніяльнымъ пониманіемъ, была классическая древность, именно потому, что она стояла всего ближе къ духу нѣмецкаго просвѣщенія, но не могла все-таки быть понята его школьнымъ разсудкомъ. Для точки зрѣнія картезіански-спинозистической философіи древность оставалась чуждою, такъ какъ для этой точки было чуждо понятіе искусства, красоты и формы. Лейбницъ снова пробудилъ понятіе формы въ духѣ новой философіи; онъ первый почувствовалъ сродство съ греками, преимущественно съ Платономъ и Аристотелемъ; но разсудочное просвѣщеніе, которое слѣдовало за нимъ, не было въ состояніи мыслить и чувствовать греческія формы *по-гречески*, а модернизировало и исказило ихъ во вкусѣ рококо своего времени. Первый, кто разрѣшилъ это тягостное противорѣчіе нашего образованія, кто имѣлъ для греческой древности конгеніяльное пониманіе, былъ

Винкельманъ —

умъ сродный грекамъ, которому былъ прирожденъ эстетическій образъ чувствъ древнихъ, и который поэтому, чтобы открыть сущность классическаго искусства, не нуждался ни въ какомъ другомъ посредствѣ, кромѣ созерцанія античной красоты: ибо конгеніяльный умъ долженъ быть точно такъ же независимъ отъ философіи и школы, какъ и самый геній. Первое его сочиненіе «*О подражаніи греческимъ произведеніямъ въ живописи и ваяніи*» знаменуетъ собою начало новой эпохи. «Единственный путь для насъ,—говоритъ Винкельманъ въ началѣ своего сочиненія, — стать великими, даже если возможно, неподражаемыми, есть подражаніе древнимъ, и къ художественнымъ произведеніямъ древнихъ и особенно грековъ можно вполнѣ примѣнить то,

что кто-то сказалъ о Гомерѣ: что всякій ему удивляется, кто только научился понимать его. *Нужно познакомиться съ ними, какъ со своимъ другомъ*, и тогда мы найдемъ, что Лаокоонъ такъ же неподражаемъ, какъ и Гомеръ. При такомъ тѣсномъ знакомствѣ, мы скажемъ, какъ Никомахъ о Зевксисовой Еленѣ: «*возьми мои глаза*, возразилъ онъ невѣждѣ, который бранилъ картину, *и тогда ты увидишь въ ней богиню*» (*). Винкельманъ желалъ живаго присутствія античныхъ произведеній искусства и короткаго сближенія съ ними; хотѣлъ жить въ ихъ непосредственномъ созерцаніи. Его путешествіе въ Италію и пребываніе въ Римѣ были такъ же важны и многозначительны для эстетики, науки объ искусствѣ, какъ впослѣдствіи всемірныя путешествія Кука, Форстера, Гумбольдта для естественныхъ наукъ. Многозначительно здѣсь то, что конгеніяльный смыслъ къ природѣ и искусству необходимо долженъ былъ искать того *живаго созерцанія*, того непосредственнаго сближенія съ своимъ объектомъ, котораго никакъ не могутъ доставить математическое вычисленіе и метафизическія понятія. Когда Винкельманъ изслѣдовалъ греческое искусство греческими глазами, онъ былъ въ состояніи различить историческія фазы его развитія и изложить *исторію древняго искусства*. Здѣсь мы находимъ многознаменательную пограничную черту въ ходѣ развитія новаго просвѣщенія. Съ того мгновенія, когда нѣмецкое просвѣщеніе побѣждаетъ логическое пониманіе пониманіемъ конгеніяльнымъ, оно становится на точку зрѣнія, которая оставляетъ далеко за собою англійско-французское просвѣщеніе, и которой послѣднее можетъ быть не достигло еще до сихъ поръ: послѣднее нисходитъ отъ деизма къ матеріялизму, тогда какъ первое восходитъ отъ деизма къ конгеніяльному созерцанію природы и искусства, и, наконецъ, оплодотворенное этимъ созерцаніемъ, къ геніяльному художественному творчеству. Въ одномъ метафизическія понятія становятся все уже, мельче и неспособнѣе проникать жизнь и дѣйствительность; въ другомъ—понятія расширяются съ каждымъ

(*) Iohann Winkelmanns Werke, т. II. Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke u. s. f. § 6.

шагомъ, и ихъ воззрѣнія становятся все живѣе и глубже. Если Винкельманъ въ своемъ сочиненіи о подражаніи древнимъ снова открылъ античный геній, но слишкомъ мало обозначилъ своеобразность различныхъ искусствъ и даже напротивъ смѣшалъ границы образовательныхъ искусствъ и поэзіи,—то нужно было открыть эту границу и съ неменьшимъ конгеніяльнымъ пониманіемъ представить каждый изъ этихъ родовъ искусства въ его особенной, и, такъ сказать, прирожденной естественной границѣ.

Г. Эфр. Лессингъ

обладалъ такимъ конгеніяльнымъ пониманіемъ и въ своемъ «*Лаокоонъ*» объяснилъ по образцамъ древнихъ и изъ природы самыхъ искусствъ «границы между живописью и поэзіею». Въ *немъ* является полный законченный характеръ этой болѣе высокой степени нашего просвѣщенія. Онъ соединяетъ въ себѣ умъ логическій съ умомъ конгеніяльнымъ и только изъ этого соединенія, *ему* одному вполнѣ удавшагося, объясняется несравненный способъ его рѣчи, умѣвшей быть столь ясною, столь отчетливою и вмѣстѣ столь проницательною. Только онъ умѣлъ анатомировать свой объектъ логическимъ умомъ, и потомъ силою конгеніяльнаго ума снова воспроизводить его въ его своеобразной жизненности. Онъ держалъ въ своей рукѣ части и вмѣстѣ духовную связь, которая ихъ соединяетъ. Онъ *чувствовалъ*, гдѣ лежитъ центръ тяжести объекта, и могъ—что́ дается только немногимъ—безъ всякой риторики, безъ всякихъ оракульскихъ изрѣченій, логически доказать это чувство, довести его до очевидности посредствомъ понятій, и до осязательности—посредствомъ образнаго изложенія. Его рѣчь стремилась только къ одному, къ *мѣткости*. Что она дѣйствительно была мѣтка въ высочайшей степени, это зависѣло отъ конгеніяльнаго ума, управлявшаго умомъ логическимъ и ясно указывавшаго ему цѣль, которой онъ долженъ былъ не выпускать изъ виду. Притомъ слогъ его обладалъ въ высшей степени *естественною діалектикою*. Мы называемъ діалектику Лейбница естественною потому, что

она у него совершалась не по какимъ-нибудь школьнымъ правиламъ, а съ непринужденной свободою и жизненностью; его рѣчь представляла какъ будто *живой разговоръ* съ самимъ собою и постоянно носила характеръ *діалога*, изъ котораго, какъ изъ естественнаго источника, и произошло самое искусство діалектики. Этотъ-то неподражаемый слогъ отъявленный противникъ Лессинга не дурно назвалъ «*театральною логикою*», и Лессингъ охотно призналъ это выраженіе, такъ какъ онъ самъ чувствовалъ съ большимъ удовольствіемъ, что его слогъ *драматиченъ;* а въ драмѣ его величайшій талантъ состоялъ въ *діалогѣ*. Конгеніяльный умъ Лессинга постоянно руководилъ его критикою; поэтому его критика была постоянно *положительною*, тогда какъ критика просвѣщенія никогда такою не была и не могла быть: ибо логическое остроуміе легко находитъ недостатки своего объекта и демонстрируетъ то, что онъ *не* есть; конгеніяльное же напротивъ показываетъ, чѣмъ стремится быть извѣстное явленіе по своему собственному смыслу; оно слѣдуетъ не предвзятому опредѣленію, а самобытному внутреннему направленію вещи, и потому объясняетъ намъ, что́ она такое въ положительномъ смыслѣ. И такой-то конгеніяльный умъ, такая конгеніяльная критика, которую ясно сознавалъ въ себѣ Лессингъ, составляетъ въ его натурѣ факторъ, который, какъ онъ самъ говорилъ, приближается къ *генію*. Съ одной стороны Лессингъ подкрѣплялъ и усиливалъ логическій умъ въ борьбѣ съ авторитетомъ, съ вѣрою въ букву, съ бездушнымъ положительнымъ: поэтому онъ былъ другомъ Мендельсона и Николаи, издателемъ вольфенбюттельскихъ фрагментовъ, защитникомъ Реймаруса и воплощеннымъ «*Анти-Гёце*». Съ другой стороны онъ освободилъ просвѣщеніе отъ узкости и ограниченности, отъ отрицательнаго отношенія къ историческому генію, отъ неспособности понимать чужія степени развитія въ религіи и искусствѣ: поэтому онъ былъ послѣдователемъ Винкельмана, освоился съ геніемъ *древнихъ* и съ геніемъ Шекспира и владѣлъ такимъ острымъ драматургическимъ орудіемъ противъ Вольтера; поэтому конгеніяльный умъ показалъ ему Спинозу и Лейбница, каждаго въ его ис-

тинномъ свѣтѣ (между тѣмъ какъ Мендельсонъ смѣшалъ ихъ и спуталъ ихъ различія); поэтому онъ былъ способенъ такъ же живо понять и возсоздать духъ одного изъ схоластическихъ писателей, Беренгара Турскаго, какъ хорошо умѣлъ защищать въ вольфенбюттельскомъ фрагментистѣ послѣдовательнѣйшаго представителя современнаго деизма. Вслѣдствіе этого Лессингъ былъ первообразомъ Гердера; въ борьбѣ, которую наша классическая поэзія вела ксеніями противъ просвѣтителей, онъ, даже въ глазахъ Шиллера и Гёте, остался неуязвимымъ Ахиллесомъ (*); и когда позднѣйшее поэтическое поколѣніе, предводимое Шлегелями, снова взялось за конгеніяльную критику, то они поставили Лессинга на своемъ знамени. Кто хочетъ наглядно видѣть, что̀ можетъ сдѣлать логическій умъ, если ему равняется конгеніяльный, и ка̀къ обнаруживается конгеніяльный умъ, если логическій ему не равняется, — тотъ пусть сравнитъ Лессинга съ Гердеромъ.

Реймарусъ и Винкельманъ составляютъ для Лессинга двѣ выдающіяся исходныя точки. Съ «*Подражаніемъ древнимъ*» Винкельмана непосредственно связанъ «*Лаокоонъ*», съ изданіемъ реймаровскихъ фрагментовъ—«*Анти-Гёце*», безъ сомнѣнія самое замѣчательное полемическое сочиненіе, какое можно указать въ борьбѣ между философіею и теологіею. Никогда болѣе важная тема не была защищаема разительнѣе и плодотворнѣе, какъ въ письмахъ вольфенбюттельскаго библіотекаря противъ главнаго гамбургскаго пастора. Лучшее ручательство за безсмертіе этого полемическаго сочиненія состоитъ въ томъ, что сверхъ важности его темы, сверхъ его драматическаго слога, который съ естественною легкостью владѣетъ всѣми средствами убѣжденія и всѣмъ искусствомъ прозы, въ немъ видно великое *нравственное* благородство, страстная и нелицепріятная любовь къ истинѣ, которая въ каждой чертѣ обнаруживаетъ, вмѣстѣ съ этимъ един-

(*) Xenien vom Jahre 1796· *Achilles* (Lessing):
Vormals im Leben ehrten wir dich wie einen der Götter;
Nun du todt bist, so herrscht über die Geister dein Geist!
(Чтили тебя мы при жизни какъ одного изъ боговъ,
Нынѣ тебя уже нѣтъ, но умъ твой царитъ надъ умами).

ственнымъ талантомъ, этотъ единственный *характеръ*. Въ «*Анти-Гёце*» Лессинга просвѣщеніе вывело на поле битвы всѣ свои превосходныя силы; оно не оставило дома ни одного остраго оружія, не взяло съ собою ни одного тупаго, и нравственная побѣда необходимо должна была быть полною, еслибы даже противникъ, съ которымъ оно боролось, былъ менѣе недостоинъ, менѣе невѣжественъ (*). Чтобы тотчасъ же поставить на видъ средоточіе спора между Лессингомъ и Гёце, замѣтимъ, что главную тему ихъ спорнаго вопроса составляетъ *отношеніе христіанской религіи къ библіи*, или, если возьмемъ дѣло еще общѣе, отношеніе религіи вообще къ религіозной книгѣ. Въ отличіе отъ противоположныхъ партій деистовъ и ортодоксовъ, Лессингъ становится въ этомъ изысканіи на точку зрѣнія, которая несогласна ни съ тѣми, ни съ другими, и опредѣляетъ спорное отношеніе такъ, что сама религія устраняется изъ борьбы партій и переносится въ область, которая уже не подвержена колебанію мнѣній pro и contra. Въ самомъ дѣлѣ, Реймарусъ и Гёце сходятся между собою въ одной точкѣ, именно въ томъ, что христіанская религія зависитъ отъ достовѣрности библіи: они судятъ о христіанской религіи согласно тому, какъ судятъ о библіи. Такъ какъ библія истинна, говоритъ Гёце, то и христіанство истинно; каждое нападеніе на авторитетъ писанія есть нападеніе противъ самой религіи христіанской. Такъ какъ библія, по множеству основаній, недостовѣрна, говоритъ Реймарусъ, то и христіанство сомнительно. Такимъ образомъ оба эти антагониста отожествляютъ христіанскую религію и вѣру въ библію; и въ этомъ состоитъ *тезисъ*, составляющій исходную точку ихъ спора и отвергаемый Лессингомъ въ самомъ его принципѣ. Лессингъ дѣлаетъ различіе между библіею и религіею: религія подобна священному зданію, въ которомъ люди живутъ многіе вѣки и которое они выстроили въ теченіе вре-

(*) О философіи Лессинга и о его отношеніи къ Лейбницу сравни въ особенности: Lessings Leben von *Danzel*. Часть II. von Guhrauer. О спорѣ съ Гёце сравн. G. Ephr. Lessing als Teologe. von *Schwarz*.

мени сообразно съ своими потребностями и своимъ удобствомъ; библейскія же писанія составляютъ какъ-бы первый планъ этого зданія, составленный его древнѣйшими строителями. Должны ли мирные обитатели и дѣятельные продолжатели этого великаго дворца непремѣнно быть и точными знатоками этого плана? И развѣ значитъ, что тотъ *зажигаетъ* зданіе, кто постарается только ближе *освѣтить* этотъ планъ? Развѣ вмѣстѣ съ этимъ планомъ сгоритъ и домъ? Или если гдѣ-нибудь дѣйствительно горитъ, то неужели вмѣсто того, чтобы потушить огонь во дворцѣ, нужно сперва отыскать въ его планѣ то *мѣсто*, которое горитъ? *Такъ* поступаютъ правовѣрные теологи, какъ они сами себя называютъ, которые всякое возраженіе противъ библіи считаютъ возраженіемъ противъ религіи. Изъ-за этого они не увидѣли бы того, какъ сгорѣлъ бы дворецъ, еслибы онъ дѣйствительно горѣлъ, и обратно — принимаютъ каждое *свѣтящее* явленіе за пожаръ (*).

Очевидно религія должна предшествовать религіозной книгѣ; очевидно христіанская религія существовала прежде, чѣмъ были написаны и стали читаться христіанскія религіозныя книги. Религія была раньше библіи, христіанство было раньше чѣмъ писанія евангелистовъ и апостоловъ, и существовало задолго *до* библейскаго канона. Если же религія существовала нѣкогда безъ письменнаго документа, то этимъ доказывается, что она вообще можетъ существовать безъ книги, что христіанская религія можетъ существовать безъ библія. Еслибы это было невозможно, то христіанство должно было бы считать свое начало съ того мгновенія, когда была написана библія, и мы сами должны были бы признавать себя христіанами только съ того мгновенія, когда намъ была прочитана библія. Противъ этого свидѣтельствуетъ разумъ, человѣческій опытъ, исторія христіанской церкви. Историческое христіанство основывается нетолько на библіи, но и на преданіи, какъ напримѣръ *католицизмъ*; и съ другой стороны — ученія рѣшительно *не* христіанскія, а еретическія, какъ напримѣръ *социніанизмъ*, ссылаются на библію

(*) *Eine Parabel.* Lessings sämmtl Werke. т. X. стр. 121 и слѣд.

для оправданія своихъ иновѣрныхъ понятій. Слѣдовательно нетолько библія не составляетъ основанія религіи, но скорѣе можно принять противоположную систему и считать *религію за основаніе библіи.* Таково положеніе, которое Лессингъ успѣлъ защитить противъ Гёце во всѣхъ пунктахъ (*).

Истина христіанской религіи основывается *не* на достовѣрности библіи. Сколько бы ни опровергалъ фрагментистъ библію, религія однако же останется нетронутою и неповрежденною. Въ чемъ же состоитъ истинное основаніе христіанской религіи, если оно *не* состоитъ въ библіи? Намъ указываютъ на сверхъестественный фактъ ея происхожденія: христіанскія чудеса, говорятъ намъ, составляютъ «доказательство духа и силы». Еслибы чудеса были въ самомъ дѣлѣ такимъ доказательствомъ, еслибы они одни составляли истинное свидѣтельство христіанской религіи, то они не должны были бы переставать совершаться, такъ какъ единственное доказательство чуда есть *совершающееся* чудо. Но для насъ уже нѣтъ живыхъ чудесъ, а существуютъ только *извѣстія* о чудесахъ, которыя нѣкогда происходили. Очевидно, эти извѣстія сами не суть чудеса, и, предполагая благопріятный случай, что извѣстія о совершеніи чудесъ дѣйствительно вѣрны, мы имѣемъ въ нихъ только *историческія истины* и убѣждаемся изъ этихъ достовѣрныхъ разсказовъ только въ извѣстныхъ *фактахъ*, которые нѣкогда произошли и потому имѣютъ только *условную,* а никакъ не *вѣчную необходимость.* Случайныя историческія истины, говоритъ Лессингъ, никакъ не могутъ быть доказательствомъ вѣчныхъ истинъ разума. *Поэтому религія никакъ не можетъ основываться на вѣрѣ въ историческія истины* (**).

Итакъ, основаніе религіи заключается не въ какомъ-нибудь письменномъ подлинникѣ и не въ какой-нибудь исторической

(*) *Axiomata.* Wider den pastor Goeze in Hamburg. т. X. стр. 133 и слѣд. Ср. *Anti-Goeze,* d. i. nothgedrungene Beitr. zu den freiwilligen Beiträgen des Herrn Pastor Goeze.

(**) *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft.* An den Herrn Director Schumann zu Hannover. т. X. стр. 33 и слѣд.

истинѣ: ни въ чудѣ, ни въ какомъ бы то ни было нѣкогда совершившемся фактѣ. Въ чемъ же состоитъ религія? Въ вѣчныхъ истинахъ, которыя ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть доказаны единичными фактами. Въ чемъ состоитъ христіанска арелигія? Въ вѣчныхъ истинахъ, въ которыя стали вѣрить со времени возникновенія христіанства и совокупность которыхъ была рано названа *regula fidei*. Эти regula fidei древнѣе, чѣмъ церковь, чѣмъ община, чѣмъ новый завѣтъ. Писанія апостоловъ нетолько не составляютъ источника этого первоначальнаго исповѣданія вѣры, но въ первыхъ столѣтіяхъ не считались даже подлиннымъ его комментаріемъ: они не источникъ его, а только древнѣйшія его свидѣтельства (*).

Притомъ *христіанскую религію* нужно строго отличать отъ *религіи Христа*. Въ первомъ случаѣ Христосъ есть объектъ религіи, во второмъ субъектъ. Христіанская религія вѣритъ въ Христа; религія Христа есть та религія, въ которую онъ вѣрилъ. Первая вѣритъ во Христа какъ въ Сына Божія, искупившаго родъ человѣческій своею смертію; самъ Христосъ вѣрилъ въ вѣчную жизнь и въ божественное назначеніе человѣка. Лессингъ былъ такъ же какъ Лейбницъ убѣжденъ, что Христосъ первый училъ и исполнялъ чистую практическую религію разума, что онъ былъ первый практическій учитель безсмертія (**). Вѣра Христова въ ея субъективномъ и объективномъ смыслѣ (т. е. какъ религія Христа и какъ христіанская религія) предшествуетъ библіи и служитъ основаніемъ писаніямъ евангелистовъ и апостоловъ: у апостоловъ уже довольно ясно видно различіе между низшимъ и высшимъ пониманіемъ Христа, между вѣрою историческою и вѣрою религіозною. Въ первыхъ трехъ евангеліяхъ, которыя, по предположенію Лессинга, были почерпнуты изъ одного общаго еврейскаго первоначальнаго евангелія, перевѣсъ имѣетъ то внѣшнее и историческое пониманіе,

---

(*) ***Lessings nöthige Antwort*** auf eine sehr unnöthige Frage des Herrn Hauptpastor Goeze. т. X, стр. 239 и слѣд.

(**) *Die Religion Christi*. Aus Lessings Theol. Nachlasse. т. XI, стр. 603. Ср. Erziehung des Menschengeschlechts. § 58.

предметъ котораго составляетъ человѣческій Христосъ; напротивъ въ евангеліи Іоанна перевѣсъ на сторонѣ высшаго, духовнаго смысла, созерцающаго въ Христѣ вочеловѣчившееся божество. Первыя, древнѣйшія евангелія находятся подъ вліяніемъ *исторической истины* Христовой религіи; позднѣйшее—іоанновское евангеліе подъ вліяніемъ ея *вѣчной истины*. Еслибы существовало только одно первое пониманіе, то христіанство было бы въ опасности — замереть въ видѣ іудейской секты; ибо здѣсь еще не обнаруживалось коренное различіе между принципомъ религіи іудейской и религіи христіанской. Если христіанская религія должна была явиться среди язычниковъ, какъ особая, независимая религія, то Іоаннъ необходимо долженъ былъ написать свое евангеліе: этимъ было навѣки основано независимое христіанство (*).

Эта черта имѣетъ большое значеніе для религіозно-философскихъ изслѣдованій Лессинга. Онъ ищетъ элементовъ религіи и находитъ ихъ *не* въ какомъ-нибудь историческомъ фактѣ, *не* въ какомъ-нибудь письменномъ подлинникѣ, а только въ вѣчныхъ, внутреннихъ истинахъ, которыя бываютъ вѣруемы и исполняемы. Такимъ образомъ его изслѣдованіе имѣетъ въ виду *источникъ религіи* и, ближайшимъ образомъ, первоначальный духъ христіанской религіи. Первоначальность христіанства Лессингъ доводитъ до яснѣйшей очевидности, доказывая его независимость съ двухъ сторонъ: независимость отъ библейскихъ писаній, которыя напротивъ сами происходятъ отъ христіанской религіи; и независимость отъ іудейства, изъ котораго по историческому ходу вещей возникло христіанство. Въ первомъ отношеніи Лессингъ есть рѣшительнѣйшій противникъ ортодоксіи, которая желаетъ основать религію на одной библіи и подчинить духъ христіанства игу буквы; во второмъ отношеніи онъ весьма характеристически отличается отъ тогдашняго просвѣщенія, которое смотрѣло на христіанскую религію только какъ на про-

---

(*) *Neue Hypothese über die Evangelisten*, als blos menschliche Geschichtschreiber betrachtet. Theol. Nachlass. т. XI, стр. 495 и слѣд. § 62.

долженіе или исправленіе іудейской. Лессингъ признаетъ, что съ христіанствомъ во всемірную исторію вошелъ *совершенно новый духъ*, который въ самомъ принципѣ отличается отъ всѣхъ прежнихъ религіозныхъ понятій, какъ іудейскихъ, такъ и языческихъ.

Если вообще каждая религія образуетъ нѣкоторое опредѣленное представленіе объ отношеніи человѣка къ Богу, то христіанство есть существенно-другая религія, чѣмъ іудейство, такъ какъ оно имѣетъ другія понятія о человѣкѣ и другія понятія о Богѣ. Просвѣщеніе *до* Лессинга дурно понимало именно послѣднюю черту. Что касается до человѣка, то христіанская религія вѣруетъ въ *вѣчную жизнь*, основывающуюся на *безсмертіи* человѣческой души. Что касается до Бога, то оно вѣруетъ въ *богочеловѣчество*: представленіе, на которое духъ іудейства смотрѣлъ какъ на атеизмъ; поэтому только въ евангеліи Іоанна христіанскія религіозныя писанія стали истинно христіанскими, такъ какъ здѣсь они достигаютъ этого представленія въ его вѣчной истинѣ, между тѣмъ какъ прежніе евангелисты остались позади его. Іудейское понятіе о Богѣ, если его изложить какъ теорему, есть чистый *монотеизмъ*; христіанское понятіе о Богѣ, развитое въ теорему, состоитъ въ догматѣ *троичности*. Вѣра въ богочеловѣчество, на которой основано ученіе о троичности, принадлежитъ къ историческому характеру христіанства и соединена съ нимъ столь нераздѣльно, что не обращать на нее вниманія могло только пониманіе, чуждое исторіи, каково и было пониманіе, вольфовскаго просвѣщенія. Лессингъ первый старался понять христіанскую религію во всей ея оригинальности, въ ея полной исторической своеобразности, и въ этомъ одномъ и состоитъ та великая задача, которая вызвала его глубокомысленныя изысканія. Религію Христа онъ принималъ за чистую, практически подкрѣпленную разумную религію; ужели же христіанская религія могла въ умѣ Лессинга противорѣчить разуму? Возможна ли вообще непримиримая противоположность между религіею и разумомъ? А если она невозможна, то положительныя религіи должны вообще гармонировать съ разумною рели-

гіею, слѣдовательно и въ исторіи долженъ обнаруживаться и можетъ быть найденъ разумъ. Вопросъ такой: какимъ образомъ изъ естественной религіи можетъ произойти положительная, изъ разумнаго христіанства — откровенное, другими словами — *какимъ образомъ относится разумная религія къ религіи исторически-данной?* До Лессинга нѣмецкое просвѣщеніе исчерпало всѣ возможные показатели этого отношенія, при томъ предположеніи, что въ положительныхъ или откровенныхъ религіяхъ содержится нѣчто *непонятное*, чего никогда не можетъ постигнуть человѣческій разумъ. Какъ скоро допущено, что откровенной религіи дѣйствительно присущи такія сверхъестественныя и ирраціональныя представленія, то просвѣщенный разумъ могъ относиться къ нимъ трояким образомъ: или *положительно*, признавая это непонятное за сверхразумное; или *безразлично*, равнодушно не обращая на него вниманія; или наконецъ *отрицательно*, отвергая его какъ противоразумное. На первой точкѣ зрѣнія стоялъ Лейбницъ, на послѣдней Реймарусъ; средній же, эклектическій путь избирали обыновенные вольфіанцы, которые шли широкой столбовой дорогой просвѣщенія. Каждая изъ этихъ точекъ зрѣнія имѣла свой особенный порокъ и не могла разрѣшить настоящей задачи. Лейбницъ, вмѣсто искомой гармоніи между разумною религіею и откровеніемъ, достигъ только временнаго перемирія, при которомъ права разума были ограничены. А другіе, которые имѣли въ виду только разумъ, никогда не могли быть справедливыми къ *исторіи*: они отнимали у положительной религіи или всякую историческую своеобразность, или всякое религіозное значеніе. Лессингъ совершенно устранилъ предположеніе, отъ котораго зависѣли эти точки зрѣнія и которое препятствовало окончательному рѣшенію. Дѣйствительно ли такъ несомнѣнно, что откровеніе непостижимо и недоступно разуму, — все равно потому ли, что оно превосходитъ разумъ или потому, что противорѣчитъ ему? Или же можетъ быть *понятіе откровенное* допускаетъ превращеніе въ нѣкоторое *разумное понятіе?* Такую попытку дѣлаетъ Лессингъ, и вмѣстѣ съ этимъ измѣняется исходная точка всего изслѣдованія. Онъ хочетъ доказать, что положительныя (историческія) религіи, — въ частности

*

положительное христіанство,—не сверхразумны и не противоразумны, а, напротивъ, сообразны съ разумомъ. Положительную религію и вообще исторію Лессингъ признаетъ не менѣе какъ и Лейбницъ; за дѣло разума онъ вступается такъ же рѣшительно, какъ и Реймарусъ: обѣ точки зрѣнія онъ умѣетъ согласить именно тѣмъ, что смотритъ на исторію религій какъ на ходъ развитія человѣческаго ума. Только такимъ образомъ разумъ дѣйствительно можетъ постигнуть историческую религію; только такимъ образомъ они могутъ дѣйствительно согласоваться между собою, тогда какъ у Лейбница они были мирно поставлены другъ подлѣ друга, а у Реймаруса враждебно противопоставлены другъ другу. Лессингъ прежде всего разрѣшаетъ свою задачу на примѣрѣ христіанской религіи, какъ ближайшей къ нему, а потомъ обращаетъ свой взглядъ и на всѣ историческія религіи. Если историческое христіанство согласно съ разумомъ, то то же самое можетъ быть доказано и о всякомъ откровеніи, о всякой положительной религіи. Историческое христіанство будетъ сообразно съ разумомъ, если его основныя понятія можно изложить какъ ученія разума. Эти понятія суть: догматъ *троичности* и представленіе *вѣчной жизни*. Вопросъ у Лессинга такой: разумны ли эти понятія?

Вѣчная жизнь предполагаетъ, что человѣческій духъ продолжаетъ жить, лично развиваться и можетъ быть причастенъ болѣе высокой тѣлесности. Эту возможность и старается Лессингъ доказать изъ принциповъ лейбницевской философіи въ одной отрывочной статьѣ. Въ непрерывномъ постепенномъ ходѣ вещей представляющія силы должны все больше и больше расширяться и уясняться; такъ и въ человѣкѣ онѣ стремятся къ болѣе широкому и ясному кругозору, а для того, чтобы его достигнуть, чтобы ясно и отчетливо познавать *всѣ* элементы міра,— для этого болѣе развитый человѣкъ долженъ имѣть большее число болѣе острыхъ органовъ, чѣмъ тѣ пять чувствъ, которыми онъ обладаетъ теперь (*).

(*) *Dass mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können.* Less. lit. Nachl. т. XI, стр. 458 и слѣд. Заключительныя положенія, которыя пови-

Троичность утверждаетъ, что Богъ не есть абстрактное единое, но отъ вѣчности рождаетъ изъ себя сущность, ему равную и составляющую съ нимъ *одно*. Необходимость этого Лессингъ выводитъ изъ понятія о Богѣ, установленнаго лейбницевскою философіею. Богъ есть совершеннѣйшее существо, и потому есть вмѣстѣ совершеннѣйшее представленіе. А развѣ онъ былъ бы такимъ представленіемъ, еслибы не представлялъ *самого себя?* А развѣ онъ представлялъ бы самого себя, еслибы въ его представленіи о себѣ самомъ недоставало *чего*-нибудь изъ той сущности, какая онъ *есть?* Въ такомъ случаѣ онъ представлялъ бы не самого себя, а только тѣнь самого себя; слѣдовательно его представленіе, а потому и его существо не было бы совершеннѣйшимъ, и слѣдовательно самъ онъ не былъ бы Богомъ. Если же онъ Богъ, то его представленіе должно быть столь же совершенно, какъ онъ самъ; слѣдовательно Богъ, представляя себя, долженъ «*удвоиться*», не распадаясь. И въ этомъ состоитъ божественное тріединство. Богъ мыслитъ самого себя, т. е. онъ мыслитъ совершеннѣйшее существо, а вмѣстѣ съ тѣмъ рядъ несовершенныхъ существъ. Или, какъ выражается Лессингъ, Богъ мыслитъ свое совершенство *абсолютно* и *раздѣльно*; онъ мыслитъ его абсолютно въ существѣ, которое столь же совершенно, какъ и онъ самъ; онъ мыслитъ его раздѣльно въ постепенномъ царствѣ поступательнаго совершенства. Каждая божественная мысль есть созданіе. Слѣдовательно Богъ создаетъ существо себѣ равное, т. е. порождаетъ *сына*, и создаетъ постепенное царство поступательнаго совершенства, т. е. онъ создаетъ *міръ*. Онъ создаетъ этотъ міръ совершеннѣйшимъ образомъ, т. е. онъ создаетъ совершеннѣйшій или *наилучшій міръ*. Этотъ наилучшій міръ состоитъ изъ безконечнаго ряда существъ, образующихъ *непрерывный порядокъ степеней* и восходящихъ степень за степенью все къ большему и большему богоподобію. Разумъ не можетъ мыслить Бога иначе, какъ въ такой троич-

димому признаютъ родъ *метемпсихозы*, не согласуются съ Лейбницемъ, но также не слѣдуютъ и изъ основоположеній, которыхъ держится Лессингъ въ своемъ фрагментѣ.

ности, и міръ иначе, какъ въ такомъ порядкѣ степеней. Эти понятія согласуются съ духомъ христіанства, хотя они и ненаходятся въ его буквѣ. Поэтому Лессингъ называетъ ихъ «*христіанствомъ разума*» (*), для того чтобы показать, что разумъ при самомъ свободномъ обсужденіи дѣла, можетъ согласоваться съ духомъ христіанства. Конечно, лессинговская троичность не есть церковное ученіе. То, что Лессингъ называетъ сыномъ божіимъ, не есть богочеловѣчество въ церковномъ смыслѣ, не есть христологія въ смыслѣ правовѣрной догматики. Но этого различія Лессингъ не думаетъ ни упускать изъ виду, ни отрицать: онъ хочетъ только показать, что христіанскія религіозныя понятія не такъ далеки отъ разума, какъ полагало тогдашнее просвѣщеніе и какъ это утверждала ортодоксія, увлекаясь ревностью. Глубокомыслящій разумъ невольно приводитъ къ христіанству; и если христіанскія религіозныя понятія будутъ развиваемы въ ихъ истинномъ духѣ, то они должны привести къ разуму. Въ «христіанствѣ разума» Лессингъ только указываетъ на возможную точку совпаденія разума и христіанства, какъ на цѣль, къ которой должно стремиться и къ которой онъ самъ старался приблизиться сколько могъ. Онъ никакъ не думалъ, что онъ уже нашелъ и навсегда опредѣлилъ эту точку. Онъ хотѣлъ только пробить дорогу къ этой цѣли, такъ какъ ясно видѣлъ, что направленія его времени слишкомъ далеко уклонились отъ этого пути. Онъ могъ бы сказать: человѣческій разумъ — *урожденный христіанинъ*; христіанство можетъ быть открыто въ самомъ разумѣ независимо отъ откровенія.

(*) *Das Christenthum der Vernunft.* Theol. Nachl. т. XI. стр. 604 и слѣд. Если Лессингъ выставляетъ троичность, какъ ученіе разума, то этимъ онъ хотя противорѣчитъ буквѣ лейбницевской философіи, но соотвѣтствуетъ ея духу, такъ какъ онъ употребляетъ для этого чисто лейбницевскія понятія. Если Лессингъ говоритъ о Богѣ, что онъ *все* творитъ, что̀ мыслитъ, то этимъ онъ разрѣшаетъ противорѣчіе, въ которое впалъ Лейбницъ въ своемъ понятіи о твореніи (ср. выше гл. XX, стр. 446 и сл.). По Лессингу выборъ Божій относится не къ вещамъ, *какія* должны быть созданы, а къ тому *порядку*, въ которомъ онѣ должны быть созданы.

Религія Христа была, по Лессингу, чистая религія разума. Разумъ былъ источникомъ историческаго христіанства; христіанство разума должно быть цѣлью исторіи. Но къ этой цѣли ведетъ не иная дорога, какъ *исторія* самой христіанской религіи,— подобно тому, какъ путь отъ первыхъ началъ человѣческой религіи къ религіи христіанской состоялъ въ исторіи прежнихъ религій. Не какая-нибудь *формула*, а *сама исторія* составляетъ средство, которымъ Лессингъ хочетъ примирить разумную религію съ положительною, христіанство разума съ положительнымъ христіанствомъ. Безъ сомнѣнія разумъ и *его* религія есть высшее назначеніе человѣчества, какое должно быть имъ достигнуто. Но развѣ все равно, *ка́къ* оно достигается? Развѣ все равно, *какимъ* путемъ человѣчество приведется къ этой цѣли, если только оно когда-нибудь ея достигнетъ? Развѣ самая прямая дорога есть непремѣнно и самая скорая? Развѣ прямая линія здѣсь дѣйствительно есть кратчайшій путь? Очевидно было бы весьма неразумно, еслибы мы стали, такъ сказать, толкать и преждевременно побуждать людей къ разуму, не обращая вниманія на то, способны ли къ прогрессу ихъ силы или нѣтъ. Путь, повидимому самый близкій, въ дѣйствительности сталъ бы самымъ далекимъ, ибо онъ не достигъ бы своей цѣли, такъ какъ слишкомъ скоро достигнуть ея невозможно. Всякое преждевременное, насильственное просвѣщеніе противно исторіи, противно разуму, противно природѣ человѣка. Въ такомъ великомъ и глубокомъ смыслѣ Лессингъ, какъ много онъ ни любилъ истину и какъ сильно ни защищалъ права разума, былъ противникомъ всякаго вынужденнаго просвѣщенія, каково напримѣръ было въ его время іосифовское, которое столь же *неисторически* дѣйствовало, какъ разсудочное просвѣщеніе неисторически мыслило (*).

Нужно не надрывать умы, а способствовать ихъ *зрѣлости*. Единственный разумный путь, ведущій медленно но безошибочно къ цѣли человѣчества, есть *постепенное образованіе*, кото-

---

(*) *Etwas, das Lessing gesagt hat.* Fr. Heinr. *Jacobis* Werke. т. II, стр. 325 и слѣд.

рое идетъ не скачками, а степенями, и изъ каждой степени человѣческаго духа выводитъ, какъ ея естественный результатъ—степень болѣе высокую. Развитіе единичнаго недѣлимаго мы называемъ *воспитаніемъ*. Родъ человѣческій точно такъ же требуетъ аналогическаго развитія; онъ долженъ быть воспитанъ для своего назначенія. Въ воспитаніи мы воспринимаемъ отъ другихъ то, чего еще не можетъ произвесть изъ себя нашъ собственный умъ, еще слабый и недовольно самостоятельный. Но мы не воспринимаемъ однако же ничего, что бы противорѣчило нашему разуму; мы воспринимаемъ вѣчныя истины только такъ, что онѣ становятся понятными нашему еще несамостоятельному и дѣтскому разуму. Не должно ли и человѣчество воспитываться точно такъ же? Не должно ли и оно нуждаться въ такомъ же воспитаніи? То, что мы воспринимаемъ отъ другихъ, есть нѣчто намъ открываемое; каждое воспитаніе въ этомъ смыслѣ есть *откровеніе*. Если откровеніе, совершаемое для единичнаго недѣлимаго мы называемъ воспитаніемъ, то воспитаніе, даваемое человѣческому роду, должно именоваться *откровеніемъ*. Какъ истины разума, прежде чѣмъ мы сами въ состояніи произвести ихъ самодѣятельно, намъ открываются, т. е. даются воспитаніемъ, такъ и разумная религія является въ человѣческомъ родѣ сперва какъ откровеніе. Какъ воспитаніе недѣлимаго идетъ впередъ постепенно отъ низшей степени къ высшей, такъ точно развивается откровеніе въ постепенномъ ряду религій. Природа составляетъ непрерывное царство степеней силъ. Не должно ли то же самое быть справедливо и относительно человѣчества? Ужели оно одно должно быть изъято изъ естественнаго закона развитія? А что же будетъ непрерывное постепенное царство человѣческихъ образованій, какъ не *всемірная исторія* и ея періоды? И то, что справедливо относительно человѣчества, не должно ли быть справедливо и относительно человѣческой религіи? Что справедливо относительно разума, то не должно ли быть справедливо и относительно разумной религіи? Ужели она одна должна быть изъята отъ закона развитія исторіи? Развитіе разумной религіи есть *откровеніе*; степени этого развитія суть откровенныя или положительныя религіи; цѣль его есть чистая *разумная религія*, развив-

шаяся до яснаго сознанія. «Не лучше ли будетъ, — говоритъ Лессингъ,—чѣмъ смѣяться надъ положительными религіями или сердиться на нихъ, видѣть въ нихъ ни что иное, какъ тотъ ходъ, которымъ единственно и исключительно могъ развиваться человѣческій умъ въ данномъ мѣстѣ и которымъ онъ будетъ развиваться еще впередъ. Въ наилучшемъ мірѣ ни что не заслуживало нашего высокомѣрія и нашего отвращенія; ужели же его должны заслуживать однѣ религіи? Десница Божія дѣйствуетъ во всемъ; ужели она оставляетъ на произволъ только наши заблужденія?» (*)

Идея, которая лежитъ въ основаніи лессингова воспитанія человѣчества, была мыслима Лессингомъ вполнѣ въ глубокомъ духѣ теодицеи: она состоитъ въ *оправданіи откровенія изъ исторіи*. Какъ природа по своему послѣднему основанію есть *твореніе*, такъ религія по своему послѣднему основанію есть *откровеніе*: ибо религія основывается въ насъ на представленіи или идеѣ Бога, которую, какъ и всякое другое представленіе, человѣкъ не можетъ породить чисто изъ самого себя, и которая слѣдовательно дана и врождена его духу первоначально. Богъ открывается въ природѣ и посредствомъ природы, въ человѣческомъ духѣ и посредствомъ человѣческаго духа, но въ послѣднемъ онъ открывается тѣмъ, что онъ *ему* открывается. Это откровеніе есть корень всякой религіи. Вмѣстѣ съ развитіемъ духа не должна ли развиваться въ духѣ и эта данная, этотъ зародышъ религіозной жизни, это откровеніе Бога въ человѣкѣ? Слѣдовательно необходимо существуетъ нѣкоторое развитіе или исторія откровенія. Какъ природа есть непрерывное твореніе, такъ религія есть непрерывное откровеніе. Какъ непрерывное твореніе состояло въ *развитіи природы*, такъ непрерывное откровеніе состоитъ въ *исторіи религіи*. Эти слѣдствія, необходимо вытекающія изъ основоположеній лейбницевской философіи, выведены и, столь же глубокомысленно, какъ и очевидно, изложены Лессингомъ въ его воспитаніи человѣческаго рода. Если лейбницевскую философію называли *теодицеею природы*, то эти поло-

(*) Die Erziehung des Menschengeschlechts. т. X. стр. 308.

женія Лессинга можно назвать *теодицеею исторіи*. Каждая положительная религія оправдывается своею историческою связью, вѣкомъ, которому она принадлежитъ и который постоянно опредѣляется свойствомъ человѣческой культуры, степенью физическаго и нравственнаго развитія человѣческаго духа. Не говоря уже о томъ глубокомъ принципѣ, по которому каждая религія въ своемъ послѣднемъ основаніи есть дѣйствительное откровеніе и потому является въ числѣ откровенныхъ религій, нужно замѣтить, что естественная религія должна превратиться въ откровенную и раціональная въ положительную по силѣ исторической необходимости. Этой второстепенной исторической необходимости Лессингъ не опустилъ изъ виду. Если въ воспитаніи человѣческаго рода объясняется *вѣчный* генезисъ откровенныхъ религій, то другая отрывочная статья изъ посмертныхъ сочиненій Лессинга уясняетъ ихъ *временный* генезисъ. Подобно тому, какъ Руссо изъ естественнаго состоянія выводитъ государство, такъ Лессингъ изъ естественной религіи производитъ положительную. Именно естественная религія должна была быть столь же многообразною и различною, какъ многообразны и различны сами недѣлимыя. Естественная потребность, вынуждающая соединеніе недѣлимыхъ, должна вынуждать также и соединеніе религіозныхъ мнѣній, и такимъ образомъ привести къ конвенціональной религіи, которая стремится стать столь же положительною, какъ положительно гражданское законодательство, и, чтобы оградить свой авторитетъ, признаетъ за собою значеніе откровенной религіи. Историческую необходимость, присущую такой религіи, Лессингъ называетъ ея внутреннею истиною, и заключаетъ отсюда, что всѣ положительныя религіи одинаково истинны и одинаково ложны. Какъ Спиноза признавалъ наилучшимъ то гражданское состояніе, которое всего ближе подходитъ къ естественному, такъ Лессингъ признаетъ наилучшею ту положительную религію, которая наиболѣе согласуется съ естественною (*). Но такой генетическій выводъ положительной религіи въ глазахъ

(*) Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion. т. XI, стр. 607 и слѣд.

самого Лессинга можетъ имѣть цѣну только побочнаго объясненія; ибо необходимость, на которой онъ основывается, состоитъ въ случайныхъ условіяхъ. Человѣческій договоръ не создаетъ, а только утверждаетъ значеніе положительной религіи, съ внутренней необходимостью проистекающей изъ природы человѣческаго ума. Если въ такомъ, болѣе глубокомъ, смыслѣ откровеніе есть то же самое, что развитіе или воспитаніе человѣческаго рода, то всякая положительная религія составляетъ какъ-бы извѣстный *классъ обученія* въ этой великой школѣ всемірной исторіи, а писанія религіи суть какъ бы *элементарныя книги* этого правильно расположеннаго обученія: они, какъ хорошія элементарныя книги, принаровлены къ умственнымъ силамъ своихъ воспитанниковъ и имѣютъ въ виду развить эти силы настолько, чтобы воспитанникъ могъ перейти въ высшій классъ и получить религіозную книгу высшаго порядка. Цѣль же, которую осуществляетъ божественная педагогика въ человѣческомъ родѣ, не можетъ состоять ни въ чемъ иномъ, какъ въ томъ, чтобы въ постепенномъ прогрессѣ положительныхъ религій достигнуть развитія разумной религіи. Конечное согласіе откровенія съ разумомъ, или конечное разрѣшеніе положительной религіи въ разумную религію, — вотъ цѣль, къ которой стремится человѣчество по вѣчнымъ намѣреніямъ божественной мудрости. Если христіанская религія есть высочайшая положительная религія, то ея понятія, богочеловѣчество, троичность, искупленіе, должны быть превращены въ раціональныя ученія, а разумъ христіанства долженъ наконецъ проясниться въ *христіанство разума*. «Пусть не возражаютъ, — говоритъ Лессингъ, — что подобныя резонированія о таинствахъ религіи запрещаются. Нельзя признать, чтобы мнѣнія объ этихъ вещахъ когда-нибудь порождали зло и были вредны для гражданскаго общества. Не мнѣніямъ можно сдѣлать этотъ упрекъ, а тому безсмыслію, той тиранніи, съ которыми противодѣйствовали этимъ мнѣніямъ и отъ людей, имѣвшихъ свои собственныя мнѣнія, требовали не тѣхъ мнѣній, какія они имѣли. Или можетъ-быть родъ человѣческій никогда не дойдетъ до этихъ высочайшихъ степеней просвѣщенія и чистоты? Никогда? Никогда? Не дай мнѣ мыслить, милосер-

дый Боже, такое богохульство! Воспитаніе имѣетъ свою цѣль для рода точно такъ же, какъ и для единичнаго лица. Кто воспитывается, тотъ къ чему-нибудь воспитывается. Нѣтъ, оно придетъ, оно непремѣнно придетъ — время исполненія, время новаго вѣчнаго евангелія, которое обѣщано намъ даже въ учебникахъ новаго завѣта. Иди своимъ незамѣтнымъ шагомъ, вѣчное провидѣніе, только не дай мнѣ отчаяваться въ тебѣ ради этой незамѣтности. Не дай мнѣ отчаяваться въ тебѣ, еслибы даже мнѣ показалось, что твои шаги идутъ назадъ! Не справедливо, что кратчайшая линія есть во всякомъ случаѣ прямой путь.» (*)

Такимъ образомъ понятіе развитія, проистекшее изъ эсотерическаго духа Лейбница, составляетъ ту точку зрѣнія, съ которой Лессингъ разсматриваетъ религію и судитъ о религіяхъ. Этимъ понятіемъ, которое онъ умѣлъ сдѣлать плодотворнымъ для исторіи, Лессингъ отличается отъ Спинозы, который не могъ имѣть понятія исторіи, и отъ разсудочнаго просвѣщенія, которое могло мыслить только логически, но не исторически. Съ этой стороны разсудочное просвѣщеніе никогда не понимало своего Лессинга. Въ этомъ отношеніи очень характеристично то, что Мендельсонъ вовсе не хотѣлъ вѣрить, что положенія о воспитаніи человѣческаго рода написаны Лессингомъ. Такъ мало зналъ онъ духъ своего друга, такъ мало зналъ онъ его слогъ, въ которомъ повидимому никогда бы не долженъ былъ ошибаться. Относительно Спинозы онъ не хотѣлъ вѣрить, что тотъ отрицалъ цѣли; относительно Лессинга—что онъ широко мыслилъ понятіе развитія. «Что касается до меня,—говоритъ Мендельсонъ,—то я не имѣю никакого понятія о воспитаніи человѣческаго рода, представленіе о которомъ будто бы мой покойный другъ Лессингъ получилъ отъ не-знаю какого-то изслѣдователя судебъ человѣчества. Процессъ воспитанія существуетъ только для *отдѣльнаго* человѣка.» (**)

(*) Erziehung des Menschengeschlechts. § 76 и слѣд. т. X. стр. 325 и слѣд.

(**) *Mendelssohns Jerusalem* oder über religiöse Macht und Judenthum. Sämmtl. Werke. т. V, стр. 120.

Въ одной точкѣ Лессингъ отличался отъ Лейбница; онъ хотѣлъ, чтобы сверхразумное считалось не непонятнымъ, а только еще не понятымъ. Въ этомъ отношеніи онъ былъ *раціональнѣе*, чѣмъ философъ, основоположенія котораго онъ примѣнялъ такъ плодотворно. Для того, чтобы понять троичность и боговочеловѣченіе, на которыя Лейбницъ смотрѣлъ какъ на непроницаемую тайну, Лессингъ долженъ былъ признать твореніе не за частицу божественной сущности, а за полное, неукороченное ея откровеніе. Онъ долженъ былъ утверждать, что Богъ *все* творитъ, что́ онъ мыслитъ; ибо иначе Богъ не могъ бы создать *самого себя*, т. е. свой *дѣйствительный* равнообразъ. Такимъ образомъ Лессингъ долженъ былъ понимать божескій умъ всеобъемлющимъ и признать дѣйствительность вещей—*въ* Богѣ (*). Въ этомъ случаѣ онъ мыслилъ болѣе *пантеистически*, чѣмъ Лейбницъ, и только въ этой точкѣ я нахожу у Лессинга то сродство со Спинозою, о которомъ столько говорили и спорили. Чѣмъ раціональнѣе и пантеистичнѣе развивалъ въ себѣ Лессингъ лейбницевскую философію, тѣмъ большее сродство онъ долженъ былъ чувствовать къ Спинозѣ, этому чисто раціональному и пантеистическому мыслителю. Но изъ-за этого нельзя однако же считать Лессинга спинозистомъ: ибо того, въ чемъ онъ расходится со Спинозою, было все-таки больше, чѣмъ того, въ чемъ онъ съ нимъ сходился; его уклоненіе было все-таки больше, чѣмъ совпаденіе. Идея, которая господствовала у Лессинга, была лейбницевская гармонія, которая значитъ то же, что *развитіе*, и онъ очень хорошо зналъ различіе между этою гармоніею и гармоніею спинозистическою, которая сводилась на одно тожество и математическое единство (**).

Въ духѣ этого чисто лейбницевскаго понятія развитія, которое не только оставляетъ вещамъ ихъ своеобразность, но даже ищетъ этой своеобразности, Лессингъ, точно такъ же какъ Лейбницъ, могъ обойтись безъ оковъ школы и системы; подобно

(*) Ueber die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott. т. XI, стр. 111 и слѣд.

(**) Спиноза только навелъ Лессинга на слѣдъ предуставленной гармоніи. т. XI, стр. 112—13.

Лейбницу онъ долженъ былъ питать отвращеніе отъ сектаторскаго духа всякаго рода. Свобода его духа состояла именно въ томъ, въ чемъ одномъ она и должна состоять: что онъ познавалъ вещи въ ихъ своеобразной природѣ и свободѣ, и старался проникнуть ихъ въ ихъ жизненности, а не втѣснять ихъ въ чужую мѣрку предвзятыхъ понятій; что онъ былъ врагомъ предразсудковъ, въ какомъ бы видѣ они ни являлись. Онъ могъ быть правъ въ отношеніи къ вещамъ, о которыхъ судилъ, потому что онъ былъ имъ конгеніяленъ, потому что свой умъ онъ умѣлъ сообразовать съ ихъ природою. Хотя дѣятелей разсудочнаго просвѣщенія называютъ «свободномыслящими», имъ все-таки недоставало той свободы духа, которою обладалъ Лессингъ; и чтобы отличить Лессинга отъ этихъ свободномыслящихъ, Гердеръ очень хорошо могъ сказать: «онъ былъ не свободно мыслящій, а *правомыслящій!*»

Если Винкельманъ открылъ классическій вѣкъ во всей его самобытности и изъ этого открытія выработалъ исторію античнаго искусства, то Лессингъ старался понять религію и христіанство въ ихъ самобытномъ геніѣ и примирилъ посредствомъ идеи историческаго развитія то рѣзкое противорѣчіе, въ которомъ засѣло разсудочное просвѣщеніе между разумомъ и исторіею, разумною религіею и откровенною вѣрою. Къ такому конгеніяльному пониманію искусства и религіи непосредственно примыкаетъ

I. Готтфр. Гердеръ.

Какъ Реймарусъ и Винкельманъ вліятельно дѣйствовали на Лессинга, такъ точно для Гердера съ одной стороны составляютъ исходныя точки Винкельманъ и Лессингъ, а съ другой стороны на него имѣютъ вліяніе Лафатеръ, Якоби и особенно Гаманъ. Какъ Лессингъ составляетъ среднее звѣно между логическимъ разсудочнымъ просвѣщеніемъ и философіею чувства, и, какъ представитель конгеніяльнаго разумѣнія, обозначаетъ собою настоящую вершину вѣка, такъ Гердеръ составляетъ среднее звѣно между конгеніяльнымъ просвѣщеніемъ

и философіею чувства, между Лессингомъ и Якоби. По характеру такого своего положенія онъ хотѣлъ быть посредникомъ въ спорѣ, который велъ Якоби съ Мендельсономъ о лессинговомъ спинозизмѣ. Такимъ образомъ всѣ степени просвѣщенія соединены посредствующими звѣньями: Вольфъ составляетъ переходъ отъ Лейбница къ Реймарусу; Реймарусъ и Мендельсонъ переходъ отъ Вольфа къ Лессингу; Лессингъ переходъ отъ Винкельмана къ Гердеру. Только въ Лессингѣ и Гердерѣ раскрывается эсотерическій духъ лейбницевской философіи и раскрывается съ сознаніемъ, что онъ лейбницевскій духъ; только на этихъ вершинахъ нѣмецкаго просвѣщенія дѣйствительно знаютъ Лейбница, и это всего лучше доказываетъ, какъ далеко предварилъ свой вѣкъ этотъ великій мыслитель: какъ справедливо поэтому признать, что его философія совмѣщаетъ въ себѣ все нѣмецкое просвѣщеніе. Гердеръ раздѣлялъ конгеніяльное разумѣніе съ Винкельманомъ и Лессингомъ. Но если эта способность выражалась у Винкельмана въ ясномъ пластическомъ созерцаніи, а у Лессинга въ отчетливомъ доказательномъ мышленіи, то въ Гердерѣ она была болѣе сродна фантазіи и воображенію. Поэтому его конгеніяльный образъ пониманія не столько логиченъ, сколько поэтиченъ, и изъ такого настроенія душевныхъ силъ объясняется своеобразность его рѣчи. Слогъ Гердера не обладаетъ ни винкельмановскою пластикою, ни лессинговскою логикою; онъ сверкаетъ какъ необузданная фантазія, онъ порывистъ, одушевленъ и отрывоченъ. Онъ пишетъ скорѣе живо, чѣмъ ясно; переполняющія его чувства часто превращаются, вмѣсто ясныхъ выраженій, въ нѣмые восклицательные знаки, и мысли въ намеки мыслей; оригинальнѣйшія изъ его сочиненій носятъ на себѣ печать мучительнаго безпокойства. Лишенный спокойствія и ясности, нагляднаго и отчетливаго изложенія, гердеровскій слогъ лишенъ лучшихъ свойствъ, какія составляютъ образцоваго писателя. Конечно, это былъ не такой человѣкъ, который бы могъ надлежащимъ образомъ понимать Спинозу и цѣнить Канта или даже возражать ему. Но гердеровскій умъ въ силу такого своего строя былъ по-преимуществу способенъ вглядываться родственными

глазами въ болѣе *темныя* области человѣческаго духа; онъ имѣлъ великій даръ *переощущать* чужую задушевную жизнь и чужую фантазію, и чувствительныя нити его души часто съ удивительнымъ тактомъ простираются въ сокровенныя глубины человѣческаго духа, которыя не открываются чисто-логическому разсудку. Вотъ почему степени развитія *религіи* и *поэзіи* были сферою, въ которой гердеровскій умъ чувствовалъ себя дома по-преимуществу. И такъ какъ, сообразно съ характеромъ своего духовнаго сродства съ Винкельманомъ и Лессингомъ, Гердеръ обладалъ воззрительнымъ чутьемъ первоначальнаго и самобытнаго въ явленіяхъ, то онъ и обращался преимущественно къ элементарнымъ состояніямъ религіи и поэзіи. Его привлекали дѣтскія вѣрованія человѣчества и народная поэзія всѣхъ временъ; онъ умѣлъ стать въ нѣкоторое поэтическое избирательное сродство съ этими первенцами человѣческаго генія и такимъ образомъ открылъ цѣлое царство человѣческаго образованія, которое до того времени было едва озарено просвѣщеніемъ, или скорѣе было показано имъ въ невѣрномъ свѣтѣ. Онъ открылъ геній, господствующій въ религіи и поэзіи восточно-еврейскаго, сѣверно-языческаго и христіано-романтическаго духа. Онъ умѣлъ поэтически наслаждаться религіею и обращаться съ ветхимъ завѣтомъ столь же дружественно, какъ и съ Оссіаномъ. Въ этомъ случаѣ Гердеръ превосходно дополнялъ собою Винкельмана и Лессинга, которымъ была болѣе сродна классическая древность. Въ этомъ тріумвиратѣ нашего просвѣщенія мы находимъ въ соединеніи тѣ направленія, которыя позднѣе должны были распасться на противоположности *классическаго* и *романтическаго*. Чѣмъ Винкельманъ былъ для древности и для образовательныхъ искусствъ, тѣмъ Гердеръ старается стать для поэзіи и христіанства. Если Реймарусъ опровергалъ истину библіи по логическимъ или нравственнымъ основаніямъ, если Лессингъ возстановлялъ эту истину *педагогически*, то Гердеръ хотѣлъ возстановить ее *поэтически*. Для него библія была поэтическою и священно-поэтическою книгою, тогда какъ у Лессинга она признавалась за мудрую элементарную книгу человѣчества. Понятіе развитія, которое Лессингъ въ своемъ воспитаніи че-

ловѣчества примѣнилъ къ религіи, Гердеръ старается примѣнить къ *цѣлому человѣчеству*. Въ такомъ смыслѣ еще прежде этого лессинговскаго очерка, Гердеръ пишетъ свое отрѣченіе отъ просвѣщенія въ статьѣ: «*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*». (*Еще философія исторіи для образованія человѣчества*). Основная ошибка современныхъ философовъ та, что они судятъ о жизни прошлаго по понятіямъ настоящаго, что они сравниваютъ дѣтскія состоянія съ развитыми и вполнѣ зрѣлыми понятіями, что они понимаютъ только эти понятія, а не ходъ исторіи. «Развѣ ты когда-нибудь училъ дитя языку по философской грамматикѣ, или умѣнью ходить по отвлеченнѣйшей теоріи движенія? Развѣ самый легкій или самый трудный долгъ нужно, или должно, или возможно было сдѣлать ему понятнымъ посредствомъ доказательства ионики? Слава Богу, что это не должно и невозможно! Какъ нелѣпо, если ты это невѣдѣніе и дѣтство вздумаешь клеймить самыми мрачными дьявольскими чертами твоего вѣка, обманомъ и глупостью, суевѣріемъ и рабствомъ, если ты выдумаешь цѣлую толпу адскихъ жрецовъ и чудовищныхъ тирановъ, которые существуютъ только въ твоей душѣ». «Нашъ вѣкъ вытравилъ себѣ на лбу имя философіи крѣпкою водкою, которая кажется начинаетъ сильно дѣйствовать внутри головы. Поэтому на косой взглядъ этой философской критики древнѣйшихъ явленій, которымъ, какъ извѣстно, нынѣ наполнены всѣ философіи исторіи и всѣ исторіи философіи, я долженъ былъ отвѣчать косымъ взглядомъ недовольства и отвращенія». «Всякое человѣческое совершенство *индивидуально*. Можно произвести только то, къ чему даетъ поводъ время, климатъ, потребность, всемірная судьба. Почему же общій философскій, человѣколюбивый тонъ нашего вѣка столь охотно вноситъ нашъ собственный идеалъ добродѣтели и благополучія въ каждую отдаленнѣйшую націю, въ каждый древнѣйшій періодъ міра? Почему онъ признаетъ себя единственнымъ судьею, имѣющимъ право судить о нравахъ этихъ націй и періодовъ *по себѣ одному*, и на этомъ основаніи осуждать ихъ или восхищаться ими?» «Не долженъ ли существовать очевидный *прогрессъ* и *развитіе* въ высшемъ смыслѣ? Растущее дерево, человѣкъ, стремя-

щійся дальше и дальше, должны проходить различные возрасты; всѣ они очевидно въ *прогрессѣ!* Стремленіе идетъ отъ одного къ другому въ *непрерывности!* Между тѣмъ оно однакоже — *вѣчное* стремленіе! Никто не *одинокъ* въ своемъ вѣкѣ; онъ строитъ на *прежнемъ*: предъидущее становится ни чѣмъ инымъ, какъ основою *будущаго*, и ни чѣмъ инымъ быть не можетъ: такъ гласитъ *аналогія въ природѣ, ясное прообразованіе Бога во всѣхъ твореніяхъ*. Очевидно то же справедливо для человѣческаго рода! Египтянинъ не существовалъ бы безъ восточныхъ людей; грекъ строилъ на нихъ, римлянинъ поднялся на плечахъ цѣлаго міра: это настоящій *прогрессъ, прогрессивное* развитіе, хотя бы единичное лицо при этомъ не выигрывало; *все это идетъ въ ширину, становится зрѣлищемъ руководящей мысли на землѣ, зрѣлищемъ Божества*» (*). Въ такомъ духѣ написанъ Гердеромъ его большой опытъ: «*Ideen zur Geschichte der Menschheit*» (Идеи для исторіи человѣчества). Совершенно ясно видно, какъ лейбницевская метафизика послужила здѣсь почвой для исторіи. При этомъ Лессингъ и Гердеръ отчетливо сознаютъ, что они мыслятъ въ этомъ истинномъ духѣ лейбницевской философіи, что они ищутъ въ исторіи того постепеннаго царства человѣческихъ образованій, которое необходимо должна была признавать и постулировать монадологія. Они выполняютъ этотъ лейбницевскій постулатъ. Если теодицея старалась доказать, что въ мірѣ существуетъ прогрессивное развитіе и слѣдовательно совершенная гармонія, то Лессингъ и Гердеръ имѣли несомнѣнное и великое намѣреніе доказать эту глубокомысленную идею во всемірной исторіи. Предъ тѣмъ и предъ другимъ носится какъ образецъ универсальный умъ Лейбница, по слѣдамъ котораго они идутъ и пангисторическій интересъ котораго они раздѣляютъ, хотя впрочемъ его величавый образъ мышленія былъ дарованъ болѣе Лессингу, чѣмъ Гердеру.

(*) Cp. Herders sämmtl. Werke zur Philosophie und Geschichte. т. II, Nr. IV.

III. *Философія чувства и генія.*

Гаманъ. Лафатеръ. Якоби.

Изъ той степени нашего просвѣщенія, которую мы только-что изложили, легко объясняется послѣдняя фаза этого періода, въ которой данныя основы философіи распадаются и пролагается путь къ слѣдующей эпохѣ. Направленіе мыслей, принятое духомъ просвѣщенія въ Винкельманѣ, Лессингѣ и Гердерѣ, повсюду слѣдитъ за историческимъ развитіемъ человѣчества: оно уже не имѣетъ въ виду, какъ это было при началѣ разсудочнаго просвѣщенія, судить прошедшее съ точки зрѣнія настоящаго, критиковать его посредствомъ предвзятыхъ логическихъ и нравственныхъ понятій, но стремится конгеніяльнымъ образомъ объяснить его изъ его собственныхъ внутреннихъ условій, изъ его собственнаго душевнаго настроенія. Такого рода воззрѣніе, какъ скоро оно получило ходъ, естественнымъ образомъ будетъ все дальше уходить въ прошедшее, въ доисторію человѣчества; оно спускается отъ одной степени культуры до другой и идетъ къ самымъ началамъ человѣческаго образованія. *Источникъ* человѣческой исторіи — вотъ та точка, къ которой неизбѣжно приходитъ это направленіе мыслей, и которая вскорѣ живѣйшимъ образомъ завладѣваетъ воображеніемъ умозрительнаго духа. Гдѣ находится и въ чемъ состоитъ *начальная точка* всякаго человѣческаго образованія, источникъ всякаго человѣческаго развитія? Какъ Лейбницъ открылъ въ прирожденныхъ идеяхъ источникъ человѣческаго познанія, тѣ понятія a priori, которыя предшествуютъ всякой наукѣ, такъ теперь ищутъ источника гуманности вообще, человѣка a priori, который предшествуетъ всякой наукѣ: ищутъ, употребляя гётевское выраженіе, такъ сказать *первофеномена* (Urphänomen) человѣка. Если въ началѣ новой философіи спрашивали о primum movens *природы*, то теперь, на исходѣ этого періода, спрашиваютъ о primum movens *исторіи*. Сюда, какъ къ своей конечной точкѣ, стремятся тѣ *начальные* вопросы, которыми было занято это время, всѣ эти изслѣдованія о происхожденіи искусства, религіи, поэзіи, языка, государства и т. д., въ основаніи которыхъ ле-

житъ общій интересъ къ *исконно-человѣческому*. Всѣ они сводятся на одинъ вопросъ: что́-такое *исконный человѣкъ?* Въ чемъ состоитъ гуманность, которая еще не образована и не преобразована исторіею? Что́ такое человѣкъ въ томъ видѣ, *какъ онъ выходитъ непосредственно изъ рукъ природы и изъ рукъ творца?* Очевидно человѣкъ въ этой непосредственности всего ближе сроденъ Богу и природѣ; всѣ его душевныя силы здѣсь еще находятся въ полномъ неослабленномъ *единствѣ* между собою; ибо ихъ еще не утомилъ и не разрозпилъ механизмъ образованія. Такого рода первоначальный человѣческій микрокосмъ носится передъ умозрительнымъ воображеніемъ того вѣка, какъ первообразъ гуманности, какъ собственный, истинный *геній человѣчества*, который нужно возстановить въ его оригинальности, къ которому нужно возвратиться изъ настоящаго, чуждаго всякой человѣческой первоначальности, образованнаго состоянія. «Жаждутъ жизни потоковъ, жаждутъ *источника жизни!*» Этими словами обозначается демонъ того времени, черты котораго всего сильнѣе и глубже выразились въ принадлежащихъ къ этому времени началахъ гётевскаго «*Фауста*». Въ чемъ же состоитъ первоначально-человѣческое состояніе души? Въ тѣхъ дѣтскихъ, малыхъ, темныхъ представленіяхъ (perceptions petites), которыми Лейбницъ объяснялъ связь между духомъ и природою, непрерывное постепенное царство силъ, гармонію мірозданія (*). Темное представленіе есть *чувство*. Первоначальный человѣкъ есть человѣкъ *чувствующій*. Это чувство есть состояніе совершеннѣйшей и простѣйшей сердечности, въ которой, какъ въ фокусѣ, концентрируются всѣ душевныя силы, изъ которой, какъ изъ своего primum movens, происходитъ всякое человѣческое развитіе. Если это первоначальное цѣлостное чувство человѣческаго микрокосма мы захотимъ выразить болѣе опредѣленными величинами, то мы должны будемъ спросить: что́ такое человѣческій духъ въ его первоначальномъ состояніи, въ его невозмущенной оригинальности? Ибо онъ чувствуетъ только то, что онъ *есть*; и что́ онъ такое *въ цѣломъ*, онъ можетъ только

(*) Ср. выше гл. XII, стр 286 и слѣд.

чувствовать. Человѣкъ въ томъ видѣ, какъ онъ непосредственно выходитъ изъ рукъ Бога и природы, *есть* и *чувствуетъ* себя всего ближе сроднымъ съ Богомъ и природою и находится съ ними какъ-бы въ прямомъ, не отдѣляемомъ никакими промежуточными членами человѣческой культуры, отношеніи. Духъ, который чувствуетъ въ себѣ мощь природы и который дѣйствуетъ съ такою мощью, есть инстинктивный, демоническій духъ или *геній*. Душевное настроеніе, въ которомъ человѣкъ чувствуетъ себя всего ближе сроднымъ съ Богомъ и въ дѣтской отъ него зависимости, есть *вѣра* или *религія*. Поэтому чувство, геній, вѣра—вотъ тѣ представленія, подъ которыми исконно-человѣческое здѣсь понимается, возводится въ первообразъ человѣчества и полагается цѣлью его развитія. Эта точка зрѣнія философіи *чувства*, *генія* или *вѣры*, имѣетъ своихъ представителей въ Гаманѣ, Лафатерѣ, Фридрихѣ Генрихѣ Якоби, и имъ, въ силу своей конгеніяльности съ темно-человѣческимъ, съ элементарными состояніями религіи и поэзіи, былъ сроденъ Гердеръ. Мыслители чувства становятся рѣшительными противниками разсудочнаго просвѣщенія; они отрицаютъ догматизмъ философіи, не будучи въ силахъ побѣдить его; они стоятъ передъ порогомъ критической философіи, которой они не понимаютъ, и окружаютъ колыбель нѣмецкой *геніяльной поэзіи*, на которую дѣйствуютъ, раздѣляя ея борьбу и возмущеніе. Для мыслителей генія ближайшій объектъ есть *дѣйствительный* геній. Такимъ образомъ Гердеръ, Лафатеръ, Якоби были друзьями юности Гёте, и никто такъ хорошо не видѣлъ глубочайшаго существа Гамана, какъ Гёте, который свелъ всѣ его изрѣченія на слѣдующій принципъ: «Все, за совершеніе чего берется человѣкъ, дѣломъ ли или словомъ, должно проистекать изъ совокупныхъ соединенныхъ силъ; *все разъединенное должно быть отвергаемо*» (*).

(*) Ср. *Gervinus* Geschichte der poetischen Nationallitteratur der Deutschen. т. V. § 108.

былъ болѣе сроденъ Гердеру, Якоби же болѣе Лессингу; и очень знаменательно, что вопросъ Лессинга о *происхожденіи религіи*, поднятый въ «*Анти-Гёце*» и въ «*Воспитаніи человѣческаго рода*», сдѣлалъ столь могущественное впечатлѣніе на Якоби, что онъ потомъ жадно искалъ всего, гдѣ Лессингъ судилъ о религіи. Якоби и Гаманъ совпадаютъ въ томъ, что они разсматриваютъ религію, какъ первоначальное состояніе человѣческой души, какъ первоначальную ея данную (а не какъ ея продуктъ); но Якоби объясняетъ эту данную психологически посредствомъ чувства и развиваетъ ее нравственно; тогда какъ Гаманъ основываетъ ее на вдохновеніи, на прямомъ божественномъ откровеніи и потому признаетъ мистическимъ образомъ; его понятія болѣе въ духѣ положительнаго христіанства, чѣмъ понятія Якоби. Поэтому Якоби чувствуетъ себя болѣе сроднымъ просвѣщенію и философіи, чѣмъ Гаманъ, который не хотѣлъ имѣть съ ними ничего общаго. Безъ сомнѣнія Гаманъ былъ рѣшительнѣйшій, глубокомысленнѣйшій и значительнѣйшій умъ между мыслителями генія, но онъ вмѣстѣ и наиболѣе подчиненъ границѣ своей точки зрѣнія. Онъ есть самый темный, самый загадочный, однимъ словомъ оригинальнѣйшій между этими философами; этому вполнѣ соотвѣтствуетъ и его слогъ, который имѣетъ большею частью пиѳическій и всегда своеобразный характеръ; объективное изложеніе было противно природѣ Гамана, между тѣмъ какъ Якоби могъ сдѣлать свое краснорѣчіе текучимъ настолько, насколько это возможно было для *смысла чувства*. Поэтому также Гаманъ дѣйствовалъ только въ самыхъ тѣсныхъ кружкахъ, и могущественнѣйшія его вліянія имѣли чисто частное и личное свойство, тогда какъ Якоби завоевалъ такое вліяніе на исторію философіи, какое только было доступно съ точки зрѣнія, не допускавшей никакого развитія, а только одно самоописаніе. Гаманъ дѣйствовалъ, очевидно, болѣе сообразно съ характеромъ этой точки зрѣнія, не стремясь образовать никакой системы и не построяя никакого связнаго ряда мыслей, а напротивъ

пиша и мысля афористически, такъ что самъ онъ весьма метко называетъ свой слогъ *стрекозинымъ слогомъ*. Онъ хотѣлъ, чтобы первоначальный микрокосмъ человѣческаго существа былъ понятъ сколь-возможно нераздѣльно и старался представить его на себѣ самомъ сколь-возможно оригинально, т. е. представить человѣка, который стоитъ въ непосредственной близости къ Богу и природѣ, котораго вѣдѣніе совершенно инстинктивно, котораго инстинктивное или чувствовательное познаніе прямо проистекаетъ изъ источника божественнаго откровенія. Всякое раздѣленіе человѣческихъ душевныхъ силъ, всякая попытка распутать и анализировать этотъ загадочный микрокосмъ, была ему противна, такъ какъ онъ чувствовалъ вѣрнымъ такъ томъ, что анализъ чувства уже не есть чувство. Только въ единствѣ противоположностей состоитъ для него жизнь, только въ предчувствіи этого единства заключается истинное живое знаніе: такое совпаденіе противоположностей (coincidentia oppositorum), какъ это называлъ Джіордано Бруно, кажется ему величайшею мыслью философіи. Конечно точка совпаденія противоположностей никогда не можетъ быть понята одною разсудочною логикою; конечно эта логика должна видѣть непонятное и невозможное противорѣчіе въ этой истинѣ, составляющей принципъ и источникъ всякой жизни, какъ индивидуальной, такъ и исторической. Но поэтому—самому и истины, до которыхъ доходитъ отвлеченный разсудокъ, суть недѣйствительныя и мертвыя понятія, и живая истина находится именно тамъ, гдѣ отвлеченный разсудокъ видитъ только неразрѣшимую загадку и непроницаемую тайну. Истина столько же таинственна какъ жизнь: она таинственна, такъ какъ она есть *противорѣчіе*; это противорѣчіе существуетъ во плоти въ человѣкѣ, сколько бы это ни отрицала обыкновенная философія. Въ самомъ дѣлѣ, въ человѣкѣ дѣйствительно соединены противоположныя опредѣленія: онъ въ одно и то же время есть и тѣло и духъ, разумъ и чувственность, и *что* онъ дѣйствительно есть то и другое, это неопровержимо доказывается фактомъ *языка*, ибо каждое слово есть мысль въ чувствительной формѣ, есть воплощенный духъ. Какъ дурно поэтому понимаетъ человѣка та философія, которая

есть *или* спиритуализмъ, *или* матеріялизмъ и которая посредствомъ понятій раздѣляетъ то, что дѣйствительность соединяетъ тѣснѣйшимъ образомъ. Эти попытки школьной философіи рушатся предъ свидѣтельствомъ живаго факта; онѣ рушатся прежде всего передъ свидѣтельствомъ языка. Поэтому, пусть философія ищетъ единства противоположностей, пусть она ищетъ духа дѣйствительности и жизни, но пусть она не воображаетъ, что когда-нибудь можетъ заключить этотъ духъ въ мертвыя понятія или дойти до него по столбовой дорогѣ логики! Единство противоположностей можетъ быть найдено только въ самомъ человѣческомъ бытіи, въ *живомъ недѣлимомъ*, и здѣсь оно можетъ быть схвачено только въ *чувствѣ*, только въ темномъ, инстинктивномъ познаніи, какъ нѣкоторое откровеніе. Отсюда вполнѣ объясняется, почему у Гамана, вмѣсто яснаго и объективнаго изложенія, являются *темныя и загадочныя самопризнанія*. Онъ называетъ самого себя—«паномъ» въ томъ смыслѣ, въ какомъ Якоби назвалъ его—τὸ πᾶν всѣхъ противорѣчій. Познакомившись лично съ Гаманомъ, Якоби писалъ своему брату: «удивительно въ какой высокой степени онъ соединяетъ въ себѣ крайности. Вотъ почему онъ отъ юности не терпѣлъ principium contradictionis, такъ же какъ и начала достаточнаго основанія, и постоянно слѣдовалъ только coincidentiae oppositorum. Бухгольцъ говоритъ въ-шутку о Гаманѣ, что онъ есть *совершенный индифферентистъ*, и я не могу выкинуть изъ головы этого прозвища. Онъ съ одинаковымъ восторгомъ наслаждается самыми различными, самыми разнородными вещами, всѣмъ, что въ своемъ родѣ прекрасно, истинно и *цѣлостно*, что имѣетъ свою *собственную* жизнь, что обнаруживаетъ полноту и виртуозность: omnia divina et humana omnia » (*) Ему, для котораго темная индивидуальность человѣческой природы была божественнымъ демономъ, конечно долженъ былъ казаться костянымъ остовомъ спинозизмъ съ его геометрическимъ нравоученіемъ, такъ какъ для этого ученія темная индивидуальность была самымъ низменнымъ и самымъ неяснымъ изъ всѣхъ воображеній. Для него,

(*) Fr. *Jacobis* Werke. т. III, стр. 503 и слѣд.

который отвергалъ все разъединенное, великій аналитикъ критической философіи, жившій тутъ же возлѣ него, долженъ былъ составлять предметъ инстинктивнаго отвращенія; на твореніе этого аналитика онъ постоянно враждебно косился, потому что цѣль этого творенія состояла именно въ томъ, чтобы различить, раздѣлить какъ-возможно точнѣе человѣческія душевныя силы и измѣрить каждую изъ нихъ критическимъ циркулемъ (*). Гаманъ образуетъ во всѣхъ точкахъ воплощенное противорѣчіе разсудочному просвѣщенію, которое онъ называлъ сѣвернымъ сіяніемъ своего вѣка, и всякой догматической философіи вообще; еслибы при своемъ душевномъ настроеніи онъ могъ стать анализирующимъ философомъ, то онъ безъ сомнѣнія былъ бы великимъ *скептикомъ*: онъ былъ бы Юмомъ, еслибы не былъ Гаманомъ. Да онъ и былъ однимъ изъ основательнѣйшихъ знатоковъ Юма, съ которымъ вполнѣ соглашался до тѣхъ поръ, пока тотъ отрицалъ догматическое познаніе истины. То, въ чемъ Гаманъ не сходился съ Юмомъ, была его *мистика*. Подобно Юму, Гаманъ на мѣсто знанія ставилъ *вѣру*. Подобно Юму, Гаманъ основывалъ эту вѣру на опытѣ и привычкѣ (**). Но между тѣмъ какъ у Юма вѣра состояла только въ чувственномъ воспріятіи и скептически относилась ко всякому болѣе высокому познанію, у Гамана она пріобрѣтаетъ религіозное значеніе, которое она могла получить никакъ не отъ скептика, а только отъ мистика. Вѣра Гамана есть *живой опытъ*, а мы узнаемъ изъ опыта одни только данные факты. Но намъ даются не одни только естественные факты посредствомъ свидѣтельства *чувствъ*, но также историческіе факты посредствомъ свидѣтельства *преданія* и вѣчные божественные факты посредствомъ свидѣтельства *откровенія*. Такимъ образомъ вѣра Гамана въ своемъ послѣднемъ названіи есть *откровенная вѣра*: вѣра въ откровеніе природы и духа. Онъ могъ бы

(*) Ср. ***Metakritik*** über den Purismum der Vernunft. *Hamanns* Werke. т. VII. стр. 10 и слѣд.

(**) *Sokratische Denkwürdigkeiten*. Hamanns Werke. т. II. § 35. Ср. Brief an Herder. т. VI, стр. 187.

вмѣстѣ съ гётевскимъ Фаустомъ—или скорѣе—гётевскій Фаустъ могъ бы вмѣстѣ съ нимъ сказать: «Таинственная среди бѣлаго дня, природа не даетъ снимать съ себя покрывала и чего не захочетъ *открыть* твоему духу, того ты не вынудишь у нея рычагами и блоками!» Какъ не хочетъ Гаманъ раздѣлять и разъединять силы человѣческой души, такъ точно онъ не раздѣляетъ своей вѣры на двѣ части, изъ которыхъ одна принадлежала бы природѣ, а другая божеству; такъ точно онъ нимало не думаетъ признавать противоположность между природою и откровеніемъ. Его чувственная вѣра есть и его религіозная вѣра, и его религіозная вѣра есть и его чувственная вѣра: она есть или хочетъ быть личнымъ вдохновеніемъ. Не отдѣленіе божественнаго отъ человѣческаго, а ихъ живое единство составляетъ средоточіе этой вѣры. Вотъ почему единственная соотвѣтствующая его генію религія есть *христіанская*, и такъ какъ всякая жизнь состоитъ въ противорѣчіи, то жизненнѣйшія истины христіанства для него тѣ, которыя обнаруживаютъ величайшія противорѣчія и наиболѣе несогласны съ разумомъ. Троичность, вочеловѣченіе, ученіе объ искупленіи и примиреніи наиболѣе конгеніяльны духу Гамана: безъ нихъ онъ не могъ бы мыслить христіанства, не могъ бы усвоить его; онъ могъ бы вмѣстѣ съ Тертулліаномъ сказать: credo quia absurdum. Но при этомъ Гаманъ далеко не былъ правовѣрнымъ христіаниномъ въ обыкновенномъ смыслѣ. Его религія состояла въ жизненномъ опытѣ; его вѣра была такъ сказать геній, первоначальное настроеніе духа, и потому отъ-природы была чужда всякой выводной системѣ. Въ обыкновенной ортодоксіи онъ видѣлъ только мертвую, зависимую отъ буквы религіи вѣру: «для него,—говорилъ о Гаманѣ Якоби,—такъ же какъ для автора посланія къ евреямъ, на которое онъ ссылается, истинная вѣра есть *ипостась*. Все прочее, — дерзко выражается онъ,— есть священный пометъ великаго Ламы» (*). Такимъ образомъ Гаманъ старался вновь привести науку къ первоначальной

(*) Письмо къ І. Г. Якоби 1787 года (за годъ до смерти Гамана). Fr. Jacobis Werke. т. III, стр. 505.

живой вѣрѣ, и эта вѣра должна была ему казаться тѣмъ жизненнѣе, чѣмъ менѣе человѣкъ удаленъ отъ своей первоначальности, чѣмъ менѣе разрѣшено и ослаблено единство противоположностей въ человѣческой душѣ, чѣмъ ближе человѣкъ сроденъ Богу и природѣ. Вотъ почему живѣйшею вѣрою ему казалась *дѣтская* вѣра, и стремленіе къ вѣрѣ дѣтства, какъ нѣкоторая характеристическая черта, овладѣло тогда самыми бурными умами вѣка. Съ этой точки всего сильнѣе дѣйствовало вліяніе Гамана на умъ Гердера, который въ древнѣйшихъ временахъ человѣческаго рода искалъ какъ-бы дѣтства религіи. Можно живо перечувствовать силу этого представленія, если припомнить то удивительное мѣсто въ гётевомъ «*Фаустѣ*», гдѣ, при звукѣ пасхальныхъ колоколовъ, въ душѣ тяготящагося жизнью мыслителя пробуждается со всею силою воображенія воспоминаніе дѣтства, дѣтской вѣры, и вмѣстѣ съ тѣмъ любовь къ жизни: «эта пѣснь возвѣщала юности веселыя игры, весенній праздникъ свободнаго счастья; воспоминаніе теперь *дѣтскимъ чувствомъ* удерживаетъ меня отъ послѣдняго важнаго шага. О, звучите, звучите, сладкія пѣсни неба! Пробивается слеза, я снова возвращенъ землѣ!». Вообще это прометеевское стихотвореніе представляетъ въ своихъ элементахъ образъ того вѣка, который, при своихъ *титаническихъ* стремленіяхъ, такъ охотно желалъ *дѣтски* чувствовать и возвратиться къ человѣческой первобытной простотѣ. Изъ такого историческаго расположенія умовъ должны быть выводимы побужденія, породившія гётевскаго «*Фауста*». Подъ вліяніемъ, котораго источникомъ былъ Гаманъ, этотъ *магъ* сѣвера, какъ его называли,—фантазія художника могла невольно придти къ тому баснословному *колдуну*, котораго народное творчество сдѣлало типомъ магической духовной силы. Если Гамана по его принципу вѣры мы сравнили съ Юмомъ, то мы должны сравнить его съ Руссо въ томъ, что онъ также видѣлъ нормальное состояніе — въ согласіи съ природою, и единственно возможное возстановленіе человѣка — въ возвращеніи къ элементарному, первобытному состоянію природы, къ простотѣ нравовъ и дѣтской вѣрѣ. Онъ соединяетъ въ себѣ оба эти противоположные полюса англійско-французской

философіи: скептицизмъ Юма и догматизмъ Руссо, которые оба имѣли важное вліяніе на основателя критической философіи, одинъ своимъ изслѣдованіемъ человѣческаго разума, другой своими правилами человѣческаго воспитанія. Гаманъ сплавляетъ эти противоположности въ своеобразномъ геніѣ своей мистики. Онъ сохраняетъ принципъ философіи вѣры въ его полной и характеристической энергіи, безъ философской формулы, безъ тонкихъ различій; между тѣмъ какъ Якови уже началъ нарушать его единство, отличая одну отъ другой вѣру чувственную и вѣру религіозную.

Философія чувства или вѣры перестаетъ быть познаніемъ міра и вещей, чѣмъ была до этого мгновенія догматическая философія; она становится *человѣческимъ самопознаніемъ*, ибо для нея человѣческое недѣлимое составляетъ микрокосмъ. Но она не есть самопознаніе въ общемъ и объективномъ смыслѣ; напротивъ она стремится быть его прямою противоположностью, быть познаніемъ *единичнаго индивидуальнаго человѣка*, который не можетъ быть выраженъ никакимъ понятіемъ, не можетъ быть обозначенъ никакимъ словомъ. Общая самость есть родовое понятіе, въ которомъ сходятся всѣ люди; единичное же есть индивидуальность, въ которой каждый отличается отъ всѣхъ другихъ, составляетъ нѣкоторый родъ самъ по себѣ,—нѣкоторую монаду. Но то, чѣмъ каждое недѣлимое отличается отъ всѣхъ другихъ, есть его *тѣло*. Тѣло, говоритъ Лейбницъ, есть неясное представленіе міра; но между всѣми представленіями оно есть *самое ясное* представленіе особенной свойственной ему души. Каждая вещь обнаруживаетъ свою особенность въ своемъ тѣлѣ, поэтому особенность вещей нужно познавать по ихъ тѣламъ и особенность человѣка по его тѣлу,—конечно не по законамъ тѣла, такъ какъ они принадлежатъ всѣмъ людямъ, а по его специфическому выраженію, по его индивидуальному образованію, которое у каждаго бываетъ различно. Что̀ такое единичный человѣкъ самъ по себѣ, въ своемъ отличіи отъ другихъ, это непосредственно говоритъ намъ его тѣло въ той части, которая всего ближе и яснѣе выражаетъ душу, то есть не физика вообще, а *физіономія*.

I. Г. Лафатеръ,

одинъ изъ самыхъ жаркихъ приверженцевъ философіи генія, открылъ для нея это особенное искусство, или лучше сказать, это особенное воззрѣніе, познающее человѣческое недѣлимое по его физіономіи, и это открытіе называлось *физіономикою*. Лафатеръ основалъ свою физіономику вполнѣ и совершенно на посылкахъ лейбницевской философіи: на томъ, что человѣкъ есть микрокосмъ, что ни одно человѣческое недѣлимое не подобно другому, что яснѣйшее выраженіе своеобразной индивидуальности есть тѣло, въ тѣлѣ же яснѣйшая и одушевленнѣйшая часть есть лицо, и въ двухъ фокусахъ его—въ глазахъ и губахъ сосредоточивается полное выраженіе индивидуальной душевной жизни. «Человѣкъ,—говоритъ Лафатеръ,—есть самое совершенное, самое живое изъ всѣхъ произведеній земли. Каждая песчинка есть неизмѣримость, каждый листокъ есть міръ, каждое насѣкомое — совокупность всѣхъ непостижимостей. А кто перечислитъ всѣ промежуточныя степени отъ насѣкомаго до человѣка? Въ немъ соединяются всѣ силы природы; онъ есть экстрактъ мірозданія. Но его нельзя иначе познать во всемъ его объемѣ, какъ посредствомъ его *тѣла*, его поверхности. *Физіономія* есть разительнѣйшее, живѣйшее выраженіе его внутренняго чувства, всего того, что такъ высоко ставитъ нравственную жизнь надъ животною. Всѣ лица людей, всѣ формы, всѣ созданія нетолько различны по своимъ классамъ, родамъ и видамъ, но различны и по своей *индивидуальности*. Нѣтъ человѣка, который былъ бы совершенно подобенъ другому человѣку: вотъ первый, глубочайшій, безопаснѣйшій, неразрушимѣйшій основной камень физіономики; при всей аналогіи и при всемъ однообразіи безчисленныхъ человѣческихъ формъ, нельзя найти двухъ такихъ, чтобы, поставивъ ихъ одну возлѣ другой и строго сравнивъ ихъ, мы не нашли замѣтнаго различія.» (*) Физіономика, въ своихъ главныхъ положеніяхъ совершенно подчи-

(*) *Lavaters Physiognomik*. Neue Aufl. der physiogn. Fragm. Nr. II, IV. стр. 2 и 4.

ненная монадологии, представила въ томъ способѣ, какимъ ее излагалъ Лафатеръ, интересное и разительное свидѣтельство философіи чувства, которою она была одушевлена и оживлена. Поэтическое понятіе signaturae rerum было здѣсь приложено совершенно новымъ образомъ къ человѣческой душѣ и, для того чтобы узнать эту сигнатуру души, фантазія и разсудокъ должны были соединиться въ нѣкоторое геніяльное воззрѣніе, совершенно соотвѣтствовавшее взгляду этихъ чувствующихъ мыслителей. Физіономикъ долженъ былъ такъ много угадывать и открывать; онъ долженъ былъ инстинктомъ и смёткой замѣнять недостатокъ твердаго и научнаго основанія. Выраженіе лица казалось достовѣрнѣйшимъ самоисповѣданіемъ, какое только можетъ быть сдѣлано душою, гораздо вѣрнѣйшимъ и безошибочнѣйшимъ, чѣмъ слово и письмо, такъ какъ это выраженіе гораздо непроизвольнѣе, инстинктивнѣе и потому сообразнѣе съ природою. Не было болѣе нужды въ безконечныхъ автобіографіяхъ, которыми была переполнена литература того вѣка: *силуэтъ* могъ замѣнить жизнеописаніе; очеркъ тѣни лица былъ нѣмымъ, но многознаменательнымъ знакомъ индивидуальности, отчетливѣйшею сигнатурою души. То, что остается въ душѣ темнымъ и скрытымъ для собственнаго ея самосознанія, природа для *видящаго* написала несомнѣнными чертами на лицѣ недѣлимаго: въ немъ находили отчетливѣйшее обнаруженіе всѣхъ безотчетныхъ, темныхъ, малыхъ представленій души, тѣхъ вожделѣній и страстей, которыя таинственно дѣйствуютъ въ человѣкѣ и выражаютъ его темное я. Вотъ почему именно здѣсь должны были искать яснѣйшаго откровенія *генія*, и Лафатеръ былъ вполнѣ способенъ съ особеннымъ инстинктомъ слѣдить именно за этимъ откровеніемъ, за физіономіею генія. Въ своихъ физіономическихъ фрагментахъ онъ описалъ геній такимъ диѳирамбическимъ образомъ, что мы едва ли можемъ привести болѣе ясное свидѣтельство того, какъ мыслители генія представляли себѣ геній. «Что̀-такое геній? И чѣмъ онъ не бываетъ? Есть ли онъ только даръ чрезвычайной ясности въ понятіяхъ, только необыкновенная легкость изучать, видѣть, сравнивать? Есть ли онъ только талантъ? Геній есть духъ-геній. Характеръ генія и всѣхъ его твореній есть

видѣніе; какъ видѣніе ангела не приходитъ, а прямо является, не уходитъ, а исчезаетъ, такъ точно и дѣло и дѣйствіе генія. Неизученное, незаимствованное, неизучимое, незаимствуемое, *глубокое своеобразное*, неподражаемое, божественное—есть геній, вдохновеніе — есть геній и значитъ геній у всѣхъ народовъ во всѣ времена, и будетъ значить до тѣхъ поръ, пока только люди мыслятъ, чувствуютъ и говорятъ. Геній сверкаетъ какъ молнія, геній творитъ, а не изготовляетъ, творитъ точно такъ, какъ онъ самъ не можетъ быть изготовленъ, а *есть*. Характеръ генія есть неподражаемость, мгновенность, откровеніе, явленіе, данность: *то, что дается не людьми, а Богомъ или сатаною.*» «Если справедливо то, что̀ я до сихъ поръ всегда находилъ справедливымъ, что геній смотритъ геніемъ, что геній есть *взглядъ*, что душа сосредоточивается во взглядѣ, то можетъ быть отсюда уже a priori можно вывести: здѣсь можетъ быть видимъ геній, если только онъ гдѣ-нибудь долженъ быть видимъ.» (*)

Изъ всего этого ясно видно, какое отношеніе къ Лейбницу занимаетъ философія чувства: то *психологически-ирраціональное*, которое было открыто и такъ настоятельно заявлено въ своемъ значеніи Лейбницемъ, составляетъ средоточіе, около котораго вращаются мыслители чувства, и которое они описываютъ какъ геній, вѣру, религію. Это отношеніе къ Лейбницу и эту зависимость отъ него можетъ быть наиболѣе зналъ и признавалъ Гердеръ, между тѣмъ какъ Якоби, довольно основательно знакомый съ лейбницевской философіею, любилъ судить о ней такъ, какъ будто она есть только раціонализмъ. Но и онъ признавалъ, что въ понятіи монадъ и прирожденныхъ идей онъ стоитъ совершенно на лейбницевской почвѣ.

Фр. Г. Якоби

былъ, подобно Гаману, убѣжденъ, что основаніе всякаго человѣческаго знанія есть вѣра и что основаніе вѣры можетъ состоять только въ откровеніи. Онъ сознавалъ стольже отчетливо,

(*) *Lavaters Physiognomik.* Fragmente, LXII, стр. 156 и слѣд.

какъ Гаманъ, ту противоположность, которая существуетъ между этою точкою зрѣнія и дотолѣ бывшей философіею, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ—чего не дано было Гаману—съумѣлъ опредѣленно и ясно формулировать эту противоположность. Въ этомъ заключается великое значеніе Якоби для исторіи философіи. Онъ нашелъ логическое выраженіе противъ догматической философіи, хотя и не могъ положительно развить своего собственнаго принципа. Что онъ брался за такого рода попытку, которая должна была неудаться, что онъ хотѣлъ не только разрушить принципы современной ему философіи, но самъ хотѣлъ положить новые, — въ этомъ состоитъ его недостатокъ сравнительно съ Гаманомъ, который не пускался такъ далеко въ философію. *Одно* положеніе доказалъ Якоби съ побѣдоносной очевидностью, именно, что разсудочная философія никогда не бываетъ въ силахъ понять первоначальное. Она мыслитъ по закону основанія: она основываетъ одно явленіе на другомъ, другое на третьемъ, и наконецъ все единичное на цѣломъ. Поэтому она никакъ не можетъ открыть въ человѣкѣ первоначальной самодѣятельной силы, и слѣдовательно открываетъ въ немъ только степенное, а никакъ не существенное отличіе отъ другихъ вещей: она не способна понять *личность* и *свободу*. Разсудокъ мыслитъ, обусловливая; все, что онъ мыслитъ, онъ превращаетъ въ обусловленное; онъ судитъ по аксіомѣ тожества: условное обусловлено, т. е. онъ объясняетъ idem per idem. Какъ въ человѣкѣ онъ долженъ отрицать свободу, такъ точно въ мірѣ онъ долженъ отрицать твореніе, т. е. однимъ словомъ отрицать *творческую* свободу; поэтому система, которая всего яснѣе и рѣшительнѣе отвергаетъ свободу и твореніе, кажется Якоби между всѣми системами самымъ послѣдовательнымъ разсудкомъ, проявляющимъ свой характеръ самымъ неуклоннымъ образомъ. Такой разсудокъ онъ находитъ въ ученіи Спинозы. Въ немъ Якоби открылъ основанную на одномъ умѣ науку въ ея чистѣйшей законченности. Не маловажно прослѣдить тотъ путь, который привелъ Якоби къ этому открытію, весьма обильному послѣдствіями относительно пониманія Спинозы и весьма рѣшительному для самого Якоби. Онъ принадлежалъ къ тѣмъ умамъ, которые для

своего возбужденія и проясненія нуждаются въ *воззрѣніи* и для которыхъ ясно только то, что̀ имъ открывается дѣйствительнымъ воззрѣніемъ. Уже самое его душевное настроеніе противорѣчило догматическому идеализму, и онъ скоро понялъ, почему эта философія, бывшая въ ходу въ его время, не удовлетворяетъ *живаго чувства истины*. Она не можетъ доказать *самаго бытія*, такъ какъ она не въ силахъ понять источника его, т. е. силы, которою бытіе производится; такъ какъ все, что она доказываетъ, есть только доказанное, выводное и слѣдовательно не *первоначальное*. Она думаетъ, что она изъ нѣкотораго понятія можетъ доказать *бытіе Бога*; но то, что она на самомъ дѣлѣ доказала, есть не творящее Божество, а только совокупность всѣхъ вещей, т. е. *цѣлое*, составляющее связь всѣхъ частей, естественную необходимость, или механизмъ. Якоби искалъ доказательства бытія Божія; въ мендельсоновой статьѣ объ очевидности метафизическихъ наукъ онъ нашелъ аргументы, бывшіе тогда въ ходу, которые въ сущности представляли то же самое, что въ принципѣ было уже сказано Декартомъ. Но Лейбницемъ было замѣчено, что Спиноза довелъ картезіанизмъ до самаго края; это замѣчаніе было поводомъ, по которому Якоби рѣшился основательно изучить ионку Спинозы (*). Здѣсь Якоби нашелъ, чего искалъ: разоблаченную тайну картезіанскаго Бога. Декартъ *хотѣлъ* доказать Бога какъ творца міра; въ дѣйствительности онъ доказалъ Бога какъ единство всѣхъ вещей, какъ *мировое цѣлое*. У Спинозы это стало совершенно ясно. Онъ употребилъ для понятія правильное выраженіе, сказавши: Deus sive *natura*. При этомъ спинозизмъ мыслилъ такъ ясно, такъ послѣдовательно, съ такою математическою точностью, что Якоби не могъ открыть въ этой выкладкѣ понятій никакой ошибки. Никакой разсудокъ, если только онъ остается вѣрнымъ самому себѣ, если онъ хочетъ быть разсудкомъ, а не чѣмъ-нибудь другимъ,

---

(*) О ходѣ развитія Якоби ср. *David Hume über den Glauben*, oder Idealismus und Realismus, ein Gespräch. *Jacobis* Werke. т. II, стр. 178 и слѣд. О поводѣ, по которому онъ сталъ читать Спинозу, тамъ же стр. 187 и слѣд.

не можетъ мыслить иначе, какъ мыслилъ Спиноза. Но только *онъ одинъ* между всѣми философами со временъ Платона имѣлъ въ своей ѳикѣ достаточно ясности и мужества — мыслить разсудочныя понятія такъ, какъ они есть на самомъ дѣлѣ и не подставлять на мѣсто ихъ никакихъ другихъ величинъ кромѣ тѣхъ, какія имъ принадлежатъ въ самомъ дѣлѣ. Только онъ одинъ, и притомъ только въ своей ѳикѣ, *мыслилъ*, а не *мнилъ*. Итакъ Якоби долженъ былъ усилить свое положеніе: вся прошлая философія не доказала существованія Бога; но она и не *можетъ* его доказать, и доказать его не можетъ *никакая* философія, стремящаяся быть только демонстративною наукою. Что справедливо о Спинозѣ, то же самое справедливо и о всякой другой системѣ, стремящейся разсудочнымъ образомъ доказать истину. «И лейбнице-вольфовская философія приводитъ тщательнаго изыскателя назадъ къ основоположеніямъ спинозизма.» И просвѣщеніе, основывающееся на лейбнице-вольфовской философіи, принадлежитъ послѣдовательнымъ образомъ къ спинозизму. Что̀ могло быть важнѣе для Якоби какъ то, что и величайшій мыслитель этого просвѣщенія, Лессингъ, былъ также дѣйствительный спинозистъ, что онъ не только носилъ это ученіе въ сердцѣ, но даже исповѣдалъ его открыто? Такимъ образомъ возникъ тотъ знаменитый споръ между Якоби и Мендельсономъ о спинозизмѣ Лессинга, въ которомъ и Гердеръ принялъ участіе своимъ сочиненіемъ: «*Богъ*». Очевидно главный вопросъ состоялъ въ томъ, ка̀къ относится къ Спинозѣ Лейбницъ, на которомъ лежитъ отвѣтственность за раціонализмъ нѣмецкаго просвѣщенія; и здѣсь мы должны строго различать, какое отношеніе къ Спинозѣ и Лейбницу, этимъ двумъ фокусамъ догматической философіи, занимаютъ различныя партіи, пришедшія въ прикосновеніе въ этомъ спорѣ. Якоби относится къ Спинозѣ и Лейбницу противоположно Мендельсону, Лессингу и Гердеру. Противоположно Мендельсону: ибо Мендельсонъ отожествлялъ и смѣшивалъ того и другаго въ такихъ точкахъ, въ которыхъ они являются антагонистами, напримѣръ въ понятіяхъ о Богѣ, мірѣ, душѣ; между тѣмъ какъ Якоби соединялъ ихъ въ томъ, въ чемъ они дѣйствительно имѣютъ общее основаніе,

именно въ признаніи раціональнаго познанія Бога и въ детерминистическомъ пониманіи человѣческой свободы. Якоби относится къ Спинозѣ и Лейбницу противоположно Лессингу: ибо Лессингъ строго отличалъ Лейбница отъ Спинозы, тогда какъ Якоби отожествлялъ одного съ другимъ. Наконецъ онъ относится къ нимъ противоположно Гердеру: ибо Гердеръ отожествлялъ ихъ такимъ образомъ, что Спиноза у него походилъ на Лейбница; тогда какъ Якоби отожествлялъ ихъ такъ, что Лейбница сводилъ назадъ на Спинозу. Нужно вполнѣ уяснить себѣ эти точки зрѣнія, для того, чтобы произнести правильное сужденіе надъ спорящими партіями. Якоби, сводившій лейбнице-вольфовскую философію на спинозизмъ, могъ легко выдавать лейбницевскаго послѣдователя, Лессинга, за спинозиста; даже, какъ скоро онъ сгладилъ уже въ принципѣ различіе между Лейбницемъ и Спинозою, онъ необходимо долженъ былъ обмануться относительно спинозизма Лессинга. Его опровергнуть могъ бы только одинъ Лессингъ. Настоящіе же его противники не могли этого сдѣлать, потому что они не знали Спинозы, и потому, что шли по той же самой фальшивой дорогѣ: именно, старались согласить Спинозу съ Лейбницемъ. Мендельсонъ нетолько не читалъ, но даже никогда не видѣлъ текста ѳики; онъ даже не зналъ, что Людвигъ Мейеръ издалъ ѳику по смерти Спинозы; и можно прямо утверждать, что Гердеръ, при его фантазирующемъ мышленіи былъ не въ состояніи дѣйствительно изучить ѳику. Въ своемъ «*Богъ*» Гердеръ создалъ себѣ спинозизмъ, который былъ такъ же фальшивъ, какъ спинозизмъ, явившійся на свѣтъ у Мендельсона въ его «*утреннихъ часахъ*» подъ именемъ очищеннаго пантеизма. Поэтическій умъ Гердера и логическій умъ Мендельсона сошлись въ томъ, что и тотъ и другой одинаковымъ образомъ ошиблись въ спинозизмѣ. Я говорю, Якоби могъ обмануться относительно спинозизма Лессинга, потому что онъ дѣйствительно обманулся относительно различія между Спинозою и Лейбницемъ. Если его знакомство со Спинозою и было короче, чѣмъ знакомство другихъ, то все-таки оно далеко не было вполнѣ короткимъ знакомствомъ. Такъ напримѣръ онъ совершенно не правъ, думая, что Спиноза могъ бы при-

*

знать *конечныя причины* въ томъ смыслѣ, въ какомъ ихъ принималъ Лейбницъ (*). Спиноза ни въ какомъ случаѣ не могъ бы сдѣлать этого. Что́ же касается до Лессинга, то его *разговоръ* съ Якови, приводимый Якови какъ доказательство лессингова спинозизма, хотя достовѣренъ безъ всякаго сомнѣнія, но, конечно, не можетъ имѣть значенія документа, которое хотѣлъ придать ему Якови: потому что Лессингъ держится во всей своей рѣчи скорѣе игриваго характера, чѣмъ вполнѣ серьёзнаго. Онъ допускаетъ Якови высказывать и оставляетъ безъ опроверженія такія положенія, въ ложности которыхъ онъ былъ убѣжденъ и необходимо долженъ былъ быть убѣжденнымъ, такъ какъ самъ доказывалъ, что они ложны. Но онъ ни слова не говоритъ объ этомъ собесѣднику. Такъ Лессингъ въ письмѣ къ Мендельсону доказалъ, что Спиноза и Лейбницъ, конечно, могли сойтись въ словѣ *гармонія*, но что *смыслъ* этого слова совершенно не тотъ у Лейбница, какой у Спинозы. Но когда Якови ссылается на напечатанную аргументацію Мендельсона, доказывавшаго, что harmonia praestabilita уже есть у Спинозы, то Лессингъ ничего не говоритъ ему о томъ, что онъ *частнымъ образомъ* опровергъ это доказательство (*). Этимъ несомнѣнно доказывается, что равенство Лейбницъ = Спинозѣ серьёзно трактовалось Якови, но никакъ не Лессингомъ. А это равенство составляетъ главный предметъ разговора, и Мендельсонъ легко могъ бы разрушить его, еслибы самъ онъ не держался того же самаго мнѣнія. Онъ могъ бы документально доказать Якови, что Лессингъ иначе думалъ объ отношеніи между Спинозою и Лейбницемъ, нежели онъ прикидывается въ упомянутомъ разговорѣ; но такимъ свидѣтельствомъ онъ, конечно, опровергъ бы самого себя. Что́ касается до возраженій Лессинга противъ свободы воли, то онъ высказываетъ ихъ почти собственными словами Лейбница. Даже Ἓν καὶ πᾶν, которое онъ признаетъ здѣсь, въ извѣстномъ

(*) *Ueber die Lehre des Spinoza* in Briefen an M. Mendelssohn. стр. 24—26. Jac. Ges. Werke. т. IV, стр. 67.

(*) *Lessings* sämmtl. Werke. Lit. Nachlass. т. XI, стр. 112.

смыслѣ могло быть принято и Лейбницемъ, который тоже видѣлъ во *всѣхъ* вещахъ постепенное царство единой формующей и представляющей силы. Законъ *аналогіи* всѣхъ существъ, такъ настоятельно утверждаемый Лейбницемъ, есть вмѣстѣ законъ ихъ единства, и почему бы такое *всеобъемлющее* собой понятіе не значило Ἓν καὶ πᾶν? Къ этому нужно прибавить то, что мы прежде сказали: что Лессингъ въ отношеніи къ пантеизму дѣйствительно уклонился отъ Лейбница, такъ какъ онъ старался понимать сущность Бога, хотя не менѣе лично, но конкретнѣе, чѣмъ Лейбницъ. Представленіе божественной мудрости и провидѣнія, признаваемое имъ вмѣстѣ съ Лейбницемъ, не мѣшало Лессингу мыслить *въ* Богѣ міръ или дѣйствительность вещей. Въ своихъ умозрѣніяхъ о боговочеловѣченьи и троичности онъ сталъ лейбницевскимъ пантеистомъ. Что Лейбницъ, ставившій боговочеловѣченіе и троичность *выше* разума, былъ не расположенъ къ пантеизму, это также естественно и послѣдовательно, какъ и то, что Лессингъ, который хотѣлъ поставить ихъ *наравнѣ* съ разумомъ, склонялся къ пантеизму: ибо еще никто не философствовалъ объ этихъ таинствахъ, никто не пытался превратить ихъ въ истины разума безъ того, чтобы не коснуться пантеизма, безъ того, чтобы не заслужить упрека въ этой ереси со стороны правовѣрующихъ. Но вслѣдствіе этого пантеизма Лессингъ не становился уже непремѣнно приверженцемъ Спинозы, который по своимъ понятіямъ призналъ вочеловѣченіе абсолютно противоразумнымъ. Иной пантеизмъ тотъ, который понимаетъ вочеловѣченіе; иной тотъ, который его отрицаетъ. Къ первому стремился Лессингъ, второй принадлежалъ Спинозѣ. Проницательный взглядъ Якови справедливо открылъ у Лессинга пантеизмъ въ тѣхъ положеніяхъ о воспитаніи человѣческаго рода, которыя стремятся доказать и представить сообразнымъ съ разумомъ божеское триединство. А что Якови вычиталъ изъ этихъ положеній *спинозизмъ*, что онъ подставилъ какъ опредѣленныя величины на мѣсто Бога *отца*—natura naturans, на мѣсто Бога *сына*—natura naturata, и думалъ, что онъ такимъ образомъ совершенно объяснилъ лессинговскія понятія, то именно въ этомъ состояла idea fixa Якови,

который не могъ представить себѣ никакого другаго пантеизма, кромѣ пантеизма Спинозы (*).

Для Якоби дѣло рѣшенное, что умъ, такъ какъ онъ идетъ отъ условнаго къ условному, не въ силахъ доказать *бытіе Божіе*. Онъ или даетъ ложное доказательство, или же, какъ Спиноза, отрицаетъ бытіе Божіе, ставя на мѣсто Бога цѣлое, міръ. Столь же мало умъ можетъ доказать и *бытіе вещей*, такъ какъ онъ идетъ только отъ понятія къ понятію, отъ представленія къ представленію. На мѣсто вещей онъ принужденъ ставить наши ощущенія и представленія, на мѣсто объективнаго бытія—опредѣленія нашего субъективнаго бытія. Послѣдовательный умъ превращаетъ вещи въ *представленія*, и бытіе Бога въ хаосъ, который все-равно что *ничто;* въ первомъ направленіи онъ ведетъ къ *идеализму,* во второмъ къ *нигилизму*. Слѣдовательно умъ—или что̀ то же—философія, основывающаяся на умѣ, не можетъ доказать ни сверхчувственнаго, ни чувственнаго бытія, слѣдовательно вообще *бытія;* а такъ какъ сила доказыванія принадлежитъ исключительно уму, то отсюда слѣдуетъ, что вообще бытіе какъ бытіе не допускаетъ доказательства. Доказать мы можемъ только *условное,* слѣдовательно не можемъ доказать ничего безусловнаго и первоначальнаго, какъ напримѣръ Богъ, личность, свобода; а относительно условнаго мы можемъ доказать только его *представленіе,* а не существованіе. Однакоже мы не отрицаемъ бытія, какъ ни мало мы въ силахъ доказать его. Въ глубинѣ души мы убѣждены въ нашемъ существованіи, такъ же какъ и въ существованіи вещей внѣ насъ, хотя основать на доказательствахъ или подкрѣпить доказательствами это убѣжденіе мы не можемъ. Итакъ, въ насъ есть увѣренность въ существованіи: какъ она возможна?—спрашиваетъ Якоби и отвѣчаетъ: только посредствомъ *вѣры*, ибо посредствомъ *знанія* она *не* возможна. Эта вѣра должна въ насъ предшествовать всякому знанію, такъ какъ изъ знанія она никакъ произойти не можетъ. «*Всѣ мы рождены въ вѣрѣ*,—писалъ Якоби къ Мендельсону,—

(*) *Briefe* über die Lehre des Spinoza. Breslau. 1785, стр. 41 и слѣд. Ges. Werke. т. IV, стр. 87 и слѣд.

и должны въ вѣрѣ оставаться, точно такъ какъ всѣ мы рождены въ обществѣ и должны въ обществѣ оставаться. Посредствомъ вѣры мы знаемъ, что мы имѣемъ тѣло, что внѣ насъ существуютъ другія тѣла и другія мыслящія существа. Дѣйствительное, чудесное откровеніе! Ибо мы ощущаемъ только наше собственное тѣло, имѣющее тѣ или другія свойства; однако же, ощущая его съ тѣми или другими свойствами, мы узнаемъ не только его измѣненія, но и нѣчто совершенно различное, что не есть ни ощущеніе, ни мысль,—*другія дѣйствительныя вещи*, и притомъ узнаемъ о нихъ съ такою же достовѣрностью, съ какою знаемъ о самихъ себѣ, ибо безъ *ты*—невозможно *я*» (*).

Якобіевскій принципъ вѣры прежде всего есть никакъ не религіозный, но *реалистическій* принципъ: онъ составляетъ естественный противовѣсъ идеализму ума. Такъ излагаетъ его Якоби въ своихъ письмахъ къ Мендельсону объ ученіи Спинозы. Эта вѣра обезпечиваетъ для нашихъ представленій объективность; производитъ то, что они имѣютъ для насъ значеніе опредѣленій вещей, тогда какъ безъ нея они были бы только нашими собственными опредѣленіями. Якоби, какъ Гаманъ, совершенно согласенъ съ Юмомъ въ томъ, что въ основаніе всякаго человѣческаго познанія онъ полагаетъ *чувственную вѣру*. А въ чемъ основаніе этой вѣры? Въ чемъ основаніе того, что для насъ та̀къ ясенъ *фактъ* чужаго бытія, что я совершенно въ немъ увѣренъ, и что никакой скептицизмъ въ мірѣ не въ силахъ отнять у меня эту увѣренность? Что дѣлаетъ изъ моего чувственнаго ощущенія *воспріятіе* въ буквальномъ смыслѣ этого слова? Воспріятіе, т. е. что я не считаю моего ощущенія и представленія за одну *видимость*, за видоизмѣненіе меня самого, но думаю, что *принимаю* нѣчто извнѣ, что соприкасалось съ дѣйствительнымъ предметомъ. «У насъ нѣтъ ничего,— говоритъ Якоби,—для опоры нашего сужденія, кромѣ самаго *дѣла*, ничего кромѣ факта, что вещи дѣйствительно стоятъ передъ на-

(*) *Briefe über die Lehre des Spinoza*. стр. 162 и слѣд. т. IV, стр. 210. Ср. *David Hume über den Glauben* oder Idealismus und Realismus. Ges. Werke. т. II, стр. 155 и слѣд.

ми. Можно ли найти для этого болѣе приличное выраженіе, какъ слово *откровеніе?* Что это откровеніе заслуживаетъ названія *истинно чудеснаго откровенія*, это слѣдуетъ само-собою: ибо для *бытія* въ себѣ какой-нибудь вещи внѣ насъ у насъ нѣтъ никакого доказательства, кромѣ самаго бытія этой вещи, и мы должны находить совершенно непонятнымъ, что мы можемъ узнать о такомъ бытіи. Тѣмъ неменѣе мы утверждаемъ, что мы знаемъ о немъ; утверждаемъ съ полнѣйшею увѣренностью, что вещи дѣйствительно существуютъ внѣ насъ. Я спрашиваю: на чемъ же опирается это убѣжденіе? Дѣйствительно ни на чемъ, кромѣ одного *откровенія*, которое поэтому мы не иначе можемъ назвать какъ *истинно-чудеснымъ*.» (*) Такимъ образомъ чувственная вѣра необходимо ведетъ къ *вѣрѣ въ откровеніе*, и даже можетъ существовать только въ силу послѣдней. Но бытіе, которое открывается, предполагаетъ бытіе, которое *открываетъ*; силу, которая *производитъ* бытіе; творческую силу, которою можетъ быть только *духъ*; причину всякаго бытія, которою можетъ быть только *Богъ*. «Совокупность существъ,—говоритъ Якоби,—должна *чѣмъ-нибудь* связываться во-едино; а дѣйствительное что́-нибудь есть только *духъ*». «Отсюда вѣетъ *свободою* души и открываются юдоли безсмертія!» (**). Наша чувственная вѣра есть необходимо вѣра въ откровеніе, а вѣра въ откровеніе есть необходимо *вѣра въ Бога* или *религія*. Какъ чувственная вѣра есть естественный противовѣсъ идеализму, такъ вѣра въ Бога есть естественный противовѣсъ нигилизму разсудочной философіи. Эта вѣра есть *природа*, а не произвольный знакъ и буква: она есть неписанный законъ человѣческаго сердца, которому мы слѣдуемъ, даже отрицая его. Никакой идеалистъ не можетъ дѣйствительно убѣдить себя, что внѣ его не существуетъ вещей; никакой атеистъ не можетъ дѣйствительно убѣдить себя, что внѣ вещей не существуетъ Бога. Его сердце *вѣритъ* тому, что отрицаетъ его умъ. Эту вѣру Якоби въ своемъ разговорѣ о Юмѣ назвалъ «нашею способностью откровенія, *смысломъ*, способно-

(*) *David Hume* über den Glauben, ein Gespräch. т. II, стр. 165 и слѣд.
(**) Тамъ же. стр. 274. 284 и слѣд.

стью воспріятія вообще»; этотъ смыслъ назвалъ онъ потомъ во введеніи къ собранію своихъ философскихъ сочиненій *чувствомъ* или *разумомъ* (*). Отдѣльно отъ этого чувства, составляющаго корень нашего познанія, человѣческій умъ можетъ понимать не вещи, а только созданія мысли; не Бога, какъ живой источникъ всѣхъ вещей, а только *природу*, какъ механическую связь цѣлаго. Поэтому идеализмъ и нигилизмъ суть системы, лишенныя сущности, къ которымъ приходитъ умъ самъ по себѣ, когда онъ мыслитъ только самъ по себѣ. Его высочайшее понятіе есть законъ основанія, «principium compositionis», начало, которымъ признается только механизмъ, слѣдовательно необходимо исключается и последовательно отрицается свобода, личность, божество. Понятіе *причины*, первоначальной, свободной дѣятельности не существуетъ для ума, такъ какъ въ сферѣ его условныхъ представленій нигдѣ нельзя найти первоначальнаго. Но въ чувствѣ своей собственной первоначальности, въ своемъ самодѣятельномъ опытѣ, человѣкъ находитъ увѣренность, что существуетъ въ мірѣ нѣчто *исконное*, слѣдовательно должна существовать причина міра. Одушевленный этимъ чувствомъ, человѣческій духъ мыслитъ по нѣкоторому принципу, который выше разсудочныхъ законовъ тожества и основанія, онъ находитъ въ собственной самодѣятельности «principium generationis», которое ведетъ не отъ части къ цѣлому, а отъ живаго бытія къ источнику всякой жизни, къ Богу, какъ къ абсолютной жизни, отъ человѣческой свободы къ божественному провидѣнію (**). Если нѣтъ никакой свободы, то существуетъ только механизмъ и фатумъ, и фаталистическое міросозерцаніе есть единственно возможное. Если существуетъ свобода въ человѣкѣ, то существуетъ провидѣніе въ мірѣ, ибо свобода и провидѣніе неразрывно соеди-

(*) *Einleitung in sämmtliche philosophische Schriften.* т. II. стр. 60 и слѣд. Нужно замѣтить, что Якоби только здѣсь называетъ свою точку зрѣнія *философіею чувства*, что здѣсь онъ полагаетъ *разумъ* въ первоначальномъ чувствѣ, между тѣмъ какъ прежде, напримѣръ въ разговорѣ о Юмѣ, разумъ (Vernunft) не былъ существенно отличаемъ отъ разсудка или ума (Verstand).
(**) *David Hume* über den Glauben. Ges. Werke. т. II, стр. 199 и слѣд.

нены съ чувствомъ разума (*). Если обыкновенно говорятъ, что Якоби противополагалъ философію вѣрѣ, умъ чувству, то эта много смысловъ имѣющая формула не указываетъ никакой особенности якобіевской точки зрѣнія, и ею не обозначается то *открытіе*, которое у Якоби сдѣлала и побѣдоносно защищала противъ догматизма философія чувства. Если есть въ человѣкѣ *первоначальная* способность, которою человѣкъ не по степени, а по *сущности* отличается отъ другихъ тварей: *то до Якоби философія не могла ни открыть, ни объяснить этого факта*, если пожалуй исключить вмѣстѣ съ Якоби платоновское ученіе объ идеяхъ, съ его глубокомысленными миѳами о происхожденіи человѣческой души. Философія или видѣла въ человѣкѣ ни что иное, какъ одно изъ звѣньевъ въ *механической* связи природы, какъ одну изъ частей естественнаго мірозданія, и съ этой точки зрѣнія необходимо должна была отрицать въ немъ всякую первоначальность и свободу,—или же она мыслила человѣка какъ членъ въ *постепенномъ порядкѣ* природы и съ этой точки зрѣнія хотя могла признавать человѣческую первоначальность, но не въ абсолютномъ, а только въ относительномъ и степенномъ отличіи отъ прочихъ существъ. Человѣкъ былъ или *модусомъ* какъ у Спинозы, или *монадою* нѣкоторой высокой степени, какъ у Лейбница. Въ томъ и въ другомъ случаѣ человѣкъ только степенью отличается отъ существъ природы и, въ сравненіи съ животными, есть только болѣе высокій родъ животныхъ. Въ томъ и въ другомъ случаѣ человѣкъ есть вещь между вещами, и такъ какъ въ этомъ обѣ системы согласны, то Якоби и судитъ ихъ съ одной и той же точки зрѣнія и признаетъ Лейбница такимъ же натуралистомъ, какъ и Спинозу. Если же въ человѣкѣ есть *нѣчто* такое, чему аналогическаго нельзя найти ни въ какихъ другихъ существахъ: то этимъ будетъ доказана человѣческая первоначальность въ ея абсолютномъ несравненномъ различіи отъ всѣхъ другихъ существъ, и слѣдовательно будетъ опровергнутъ Лейбницъ вмѣстѣ со Спи-

(*) Ueber die Unzertrennlichkeit der *Freiheit* und *Vorsehung* von dem Begriffe der Vernunft. т. II, стр. 313 и слѣд.

нозою и разсудочною философіею вообще. Это нѣчто не можетъ быть умъ, такъ какъ животныя представляютъ явленія аналогическія съ умомъ; также и не *разумъ* въ смыслѣ догматической философіи, потому что этотъ такъ-называемый разумъ не отличается существенно отъ ума; умъ составляетъ изъ чувственныхъ представленій понятія, разумъ образуетъ изъ этихъ понятій сужденія и умозаключенія: слѣдовательно онъ выходитъ изъ чувственности какъ изъ своего корня, и то, что онъ развиваетъ, можетъ имѣть только чувственную природу. Изъ чувственнаго можетъ произойти только чувственное. И какъ человѣческія чувства только степенью отличаются отъ чувствъ животныхъ, такъ и между человѣческимъ умомъ, основывающимся на чувственности, и умомъ животнымъ нѣтъ абсолютнаго различія. Но такое различіе существуетъ, если въ человѣкѣ есть *способность къ сверхчувственному*, которою никогда не можетъ быть или стать демонстративный разумъ и которая состоитъ только въ *чувствующемъ разумѣ* (*). Что въ самомъ дѣлѣ такая способность къ сверхчувственному существуетъ въ человѣческой душѣ, доказывается фактомъ религіи, въ силу которой человѣкъ, гадая, чувствуя, познавая, возносится къ вѣчному,—и фактомъ свободы, въ силу которой человѣкъ можетъ быть исключительной исходной точкой своихъ дѣйствій. Еслибы онъ былъ только высшимъ животнымъ, то какъ религія, такъ и свобода, какъ вѣра въ Бога, такъ и чувство своей самости были бы совершенно невозможны. Еслибы они были невозможны, то ка̀къ могли бы они существовать, даже въ искаженномъ видѣ? Разсудочная философія была не въ силахъ объяснить эти факты; поэтому она была принуждена отрицать ихъ, если хотѣла оставаться послѣдовательною. На мѣсто Бога она поставила природу, т. е. механизмъ силъ; на мѣсто свободы—опредѣленіе природы т. е. механизмъ побужденій. Ея ученіе о Богѣ имѣло характеръ натуралистическій; ея мораль — характеръ детерминистическій. Естественное ученіе о Богѣ въ глазахъ Якоби равняется «*атеизму*»; детерминистическая мораль — «*фатализму*». Къ нимъ

(*) Einleitung in sämmtl. philos. Schriften. Werke т. II, стр. 7, 8.

слишкомъ явно ведетъ ученіе Спинозы; къ нимъ менѣе явно, но не менѣе необходимо ведетъ лейбнице-вольфовская философія и всякій послѣдовательный раціонализмъ (*). Рефлексія не можетъ произвести вѣры; умъ, какъ-бы ясенъ и отчетливъ онъ ни былъ, не можетъ родить изъ себя фактъ религіи, и никогда не рождалъ его; если же этотъ фактъ возможенъ, то онъ долженъ существовать *до* ума, такъ какъ *вслѣдствіе* ума онъ произойти не можетъ. Итакъ, въ человѣкѣ должно существовать *первоначальное воспріятіе сверхчувственнаго*, которымъ мы по сущности отличаемся отъ животнаго, и въ силу котораго мы по-преимуществу *человѣчны*. Только здѣсь можетъ быть открыта сущность человѣка. Это открытіе, выходящее за горизонтъ догматической философіи, сдѣлалъ или старался сдѣлать Якови, и въ этомъ направленіи онъ является непосредственнымъ предшественникомъ Канта, который нашелъ точку, составляющую цѣль исканій Якови (**). Кантъ, чтобы объяснить познаніе,—слѣдовательно въ интересѣ новаго основанія философіи,—открылъ въ человѣческой душѣ такія силы, которыя должны быть *первоначальны* и не по степени, а по сущности отличать человѣка отъ природы. Въ этомъ сходятся Якови и Кантъ; только Якови утверждаетъ съ непосредственною увѣренностью, какъ нѣкоторый членъ вѣры, то, что Кантъ анализируетъ посредствомъ глубокомысленнаго и точнаго изслѣдованія и устанавливаетъ посредствомъ болѣе высокой логики, чѣмъ какая была до него. Догматической философіи Кантъ противополагаетъ болѣе высокую философскую точку зрѣнія, Якови же болѣе высокое человѣческое самочувствіе; и тотъ и другой указываютъ догматическимъ мыслителямъ *фактъ*, который еще не объясненъ, хотя существуетъ въ живой дѣйствительности; но этотъ фактъ, стоящій выше догматическаго разсудка, Кантомъ *доказывается*, Якови же, напротивъ, говоря его собственнымъ выраженіемъ, только «*указывается*». Якови указываетъ на не-

(*) Briefe über die Lehre des Spinoza. т. IV, отд. 1, стр. 216 и слѣд. Nr. I. III. IV.

(**) Ср. I т. этого сочиненія, отд. 2, лекція XIX, стр. 259.

го: его чувство есть *перстъ*, направленный на фактически-сверхчувственное въ человѣкѣ, на ту сторону души, которая лежитъ въ тѣни философіи, которая можетъ быть открыта не на вершинахъ ума, а только въ глубинѣ сердца, только въ основѣ жизни. Безъ первоначальнаго воспріятія сверхчувственнаго въ нашей душѣ, безъ непосредственнаго откровенія и вѣры въ откровеніе, нѣтъ религіи и нѣтъ положительнаго, живаго знанія. И слѣдовательно или религія должна быть открыта въ *источникѣ* человѣческой жизни, въ *корнѣ* духа, или же ея вообще невозможно открыть, невозможно объяснить. Съ этой точки Якови постоянно боролся противъ философіи и раціонализма какъ раціонализма. Въ этой позиціи, такъ же какъ въ своемъ отрицательномъ отношеніи къ философіи и къ раціонализму онъ оставался неизмѣнно и потому могъ справедливо заключить введеніе въ свои философскія сочиненія словами: «я кончаю какъ началъ!» (*). Противъ возможности раціональной религіи въ глазахъ Якови свидѣтельствуютъ исторія и природа: исторія — ибо никогда въ мірѣ религія не составлялась по заключеніямъ разума и не была исповѣдуема по раціональнымъ основаніямъ; природа — ибо разумъ сроденъ разсудку, а человѣческій разсудокъ сроденъ животному; слѣдовательно, еслибы существовала разумная религія, то и у животныхъ должно бы быть нѣчто *аналогическое религіи*, такъ какъ они имѣютъ нѣчто аналогическое разуму. Но въ животной душѣ нѣтъ даже легкаго ощущенія, даже темнаго инстинкта сверхчувственнаго, слѣдовательно нѣтъ ничего, что́-бы можно было сравнить съ религіею. Этотъ фактъ доказываетъ, что религія никогда не можетъ быть основана на разумѣ; что слѣдовательно религія, если она существуетъ, должна предшествовать разуму; что скорѣе наоборотъ наука и познаніе должны быть основаны на религіи. Религія и философія,—такъ выразился я въ другомъ мѣстѣ,—относятся въ умѣ Якови такъ какъ *природа* и *физика*. Какъ физика не можетъ произвести природу, такъ точно философія никогда не въ состояніи произвести религію. Какъ физика, даже

(*) Einleitung in sämmtl. philos. Schriften. т. II. стр. 123.

еслибы она была доведена до конца, до послѣдней точки, не можетъ сдѣлать природу излишнею или замѣнить ее собою, такъ точно философія, будь она даже на высочайшемъ верху просвѣщенія, никогда не можетъ сдѣлать излишнею или замѣнить собою—религію.

Якоби думалъ такимъ образомъ: истинный теизмъ дается только вѣрою, а никакъ не понятіями; истинный теизмъ есть не логическое, а благочестивое представленіе; онъ есть живое отношеніе дѣтской любви, сердечной преданности, глубокаго довѣрія: безусловная, коренная вѣра въ отческое, любвеобильное, искупительное міроправленіе: вѣра, которую не можетъ ни поддерживать, ни тѣмъ менѣе произвести, ни еще менѣе замѣнить какая-нибудь умственная система. Этотъ теизмъ *живетъ*, его нельзя вмѣстить въ связное разсужденіе, въ правильный силлогизмъ, ибо *любовь, преданность, искупленіе не могутъ быть логически доказаны*. Поэтому во всякомъ философствующемъ теизмѣ недостаетъ истинно-религіознаго, и нужно неясно мыслить и чувствовать, для того, чтобы не замѣчать этого недостатка, столь ощутительнаго для религіозной души, для того, чтобы быть обманутымъ въ *этомъ* недостаткѣ однозначащимъ словомъ. *Такъ я чувствую*,—сказалъ себѣ Якоби,—*и не могу чувствовать иначе*; такъ мыслятъ системы философіи, и еслибы онѣ были правы, мое чувство было бы невозможно (*). Если мы сравнимъ Якоби съ философами, которые ему предшествуютъ, то безъ сомнѣнія онъ стоитъ выше ихъ горизонта: онъ противопоставляетъ имъ вѣсъ извѣстнаго факта, котораго догматическій умъ или долженъ былъ не признавать или по крайней мѣрѣ не могъ объяснить; онъ чувствуетъ *больше*, чѣмъ они понимаютъ. Какъ Лейбницъ противопоставлялъ Декарту фактъ *жизни* въ природѣ и *самодвижности* въ тѣлахъ, какъ онъ противопоставлялъ Спинозѣ фактъ *индивидуальности*, — такъ Якоби противопоставляетъ философіи вообще фактъ *сверхчувственнаго въ человѣкѣ*. Какъ Декартъ и Спиноза подчинены лейбницевской философіи, потому что она разсматриваетъ и

(*) Ср. мои Vertheidigungsschriften. I. стр. 47 и слѣд. (Mannh. 1854).

объясняетъ болѣе высокіе факты, такъ на томъ же основаніи догматическая философія должна подчиниться точкѣ зрѣнія Якоби. Такое значеніе Якоби мы должны тѣмъ болѣе поставить на видъ, что до сихъ поръ оно слишкомъ мало признано и никогда не было указано съ совершенною отчетливостью. Напротивъ, если мы сравнимъ Якоби съ философами, которые за нимъ слѣдуютъ, то окажется, что онъ заявляетъ въ формѣ чувства то, что они стараются возвести въ форму познанія. Къ догматическимъ мыслителямъ Якоби относится какъ *религіозное чувство* къ *одному уму*; къ критическимъ же мыслителямъ онъ относится какъ *одно* чувство къ *ставшему выше* его уму, который уже проникаетъ взглядомъ глубину человѣческой души и видитъ факты чувства. Прежде чѣмъ изъ догматической философіи, которая есть познаніе о сущности вещей, могла произойти критическая философія или человѣческое самопознаніе, *человѣческое самочувствіе* должно было проявиться какъбы въ видѣ переходной точки и именно на этой переходной точкѣ находится Якоби. Самъ онъ еще не есть критическій философъ, но онъ только совершаетъ *кризисъ*, порождаемый стремленіемъ новаго принципа къ своему осуществленію. Все новое въ исторіи человѣчества, прежде чѣмъ будетъ признано какъ нѣчто сознательное, сперва признаетъ себя непосредственно извѣстнымъ: такъ точно Якоби указываетъ на сущность человѣка съ непосредственностью чувства, прежде чѣмъ Кантъ озаряетъ ее критикою разума; и таково вообще отношеніе философіи чувства къ критической философіи.

Это отношеніе очень хорошо поясняетъ Якоби своимъ собственнымъ примѣромъ: ибо въ отношеніи къ догматическимъ мыслителямъ онъ оказывается болѣе высокимъ сознаніемъ, которое хорошо понимаетъ существующія системы философіи и въ особенности основательно видитъ и рѣзко указываетъ ихъ недостатки; въ отношеніи же къ критическимъ философамъ Якоби является второстепеннымъ умомъ, который не въ силахъ подняться вслѣдъ за ними на высшую точку зрѣнія. Якоби понималъ Спинозу, но никогда не понималъ Канта. Такъ правъ былъ Лейбницъ, говоря: что въ совершенномъ несовершенное пред-

ставляется весьма ясно, а въ несовершенномъ совершенное весьма неясно. Вѣрность этого глубокомысленнаго предложенія бросается въ глаза, если мы сравнимъ Якоби съ Мендельсономъ. Въ ихъ спорѣ выступила наружу противоположность между философіею ума и философіею чувства. Мендельсонъ защищалъ теизмъ просвѣщенія, Якоби теизмъ чувства. И какъ бы кто ни судилъ о той и другой личности, каждый безпристрастный читатель необходимо придетъ къ убѣжденію, что для Мендельсона точка зрѣнія его противника была совершенно темна, тогда какъ Якоби напротивъ совершенно ясно понималъ Мендельсона; что разсудочный философъ весьма смутно представлялъ себѣ философа чувства, а послѣдній представлялъ перваго весьма отчетливо. Вотъ почему Мендельсонъ и жалуется постоянно, что онъ *не* понимаетъ Якоби, и въ самомъ дѣлѣ онъ его не понималъ; Якоби же никогда не говорилъ, что его противникъ ему непонятенъ. Впрочемъ, если оставить въ сторонѣ различіе ихъ точекъ зрѣнія, то легко найти сходство между тѣмъ и другимъ. Мендельсонъ относится къ разсудочному просвѣщенію подобно тому, какъ Якоби къ философіи чувства. Одинъ желалъ превратить вѣру и науку въ мораль, другой мораль и науку въ вѣру. И тотъ и другой равно несистематики, равно писатели ораторскіе, а не строгіе и методическіе; тотъ и другой суть симпатическіе таланты, которые излагаютъ свою точку зрѣнія эстетически и трактуютъ свой предметъ на-манеръ академическихъ беллетристовъ; тотъ и другой имѣютъ однообразное содержаніе и не устаютъ повторять одно и то же. Богъ и безсмертіе—вотъ понятія, которыя Мендельсонъ разъясняетъ со всѣхъ сторонъ, которыя онъ исчерпываетъ до дна; вѣра и откровеніе — вотъ двѣ твердыя точки, изъ которыхъ исходитъ Якоби, чтобы постоянно къ нимъ же возвращаться. Такимъ образомъ и ихъ сужденія о философскихъ системахъ монотонны и подводятъ системы подъ одинъ уровень. Мендельсону Спиноза и Лейбницъ казались сходными съ Вольфомъ; Якоби—Лейбницъ и Вольфъ казались сходными со Спинозою. Твердо признавая, что всякое раціональное познаніе должно прійти къ спинозизму, что Спиноза былъ послѣдовательнѣйшимъ изъ

всѣхъ раціоналистовъ, Якоби распространялъ это сужденіе на всѣ системы отъ Аристотеля. Лейбница, Вольфа и Лессинга онъ приравнивалъ Спинозѣ и пробовалъ то же самое сдѣлать съ Кантомъ, Фихте и Шеллингомъ, пока наконецъ послѣдній, одинаково хорошо понимавшій какъ различіе, такъ и отношеніе между Спинозою и Лейбницемъ, не положилъ въ своемъ «памятникѣ Якоби» грознаго, но не несправедливаго конца этой всеуравнивающей критикѣ. Якоби такъ долго повторялъ однѣ и тѣ же мысли, онъ такъ неподвижно оставался при неподвижныхъ представленіяхъ вѣры и откровенія—тогда какъ философія давно уже овладѣла ими—что Шеллингъ наконецъ долженъ былъ упрекнуть его, что онъ сталъ скученъ и что наконецъ пора прекратить его «ворчанье» (*). Якоби испыталъ отъ Шеллинга такую же судьбу, какую отъ него самого испыталъ Мендельсонъ. Онъ былъ, говоря по-лейбницевски, въ отношеніи къ Мендельсону болѣе высокою монадою, а въ отношеніи къ Шеллингу болѣе низкою, такъ что въ первомъ случаѣ эта монада ясно представляла, но сама была неясно представляема, во второмъ случаѣ напротивъ неясно представляла, но сама была ясно представляема. Послѣ того какъ Якоби побѣдоносно защищалъ пантеизмъ Спинозы противъ Мендельсона, съ нимъ не могло случиться ничего хуже того, что онъ съ точки зрѣнія своего теизма хотѣлъ *напасть* на пантеизмъ Шеллинга.

Прежде чѣмъ мы оставимъ философію чувства, замѣтимъ кратко то отношеніе, въ которомъ ея приверженцы стояли къ Лейбницу. Истинный Лейбницъ долженъ бы былъ быть для нихъ роднѣе всѣхъ прежнихъ философовъ; если въ его системѣ и не было мѣста для абсолютной или *несравнимой* первоначальности человѣческаго существа, то все-таки первоначальность чувства, элементарное значеніе темныхъ представленій — были поняты Лейбницемъ съ великимъ остроуміемъ. Гердеръ зналъ Лейбница и понималъ свою зависимость отъ него съ положи-

(*) *Schelling's* Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Fr. Heinr. Jacobi. 1812. стр. 135.

тельной стороны. Гаманъ не зналъ его, или зналъ его настолько, насколько Лейбницъ даетъ узнать себя въ Теодицеѣ (*). Лафатеръ былъ отъ него въ бо́льшей зависимости, чѣмъ можетъ быть самъ зналъ объ этомъ. И Якоби, который строго изучалъ Лейбница и соглашался съ нимъ въ важныхъ случаяхъ, былъ дотого заинтересованъ тѣмъ, чтобы свести монадологію на спинозизмъ, что не могъ быть справедливымъ къ своеобразности Лейбница. Между тѣмъ, если аксіома математики, что двѣ величины равныя третьей равны между собою, можетъ быть примѣнена къ умамъ, то Якоби долженъ былъ больше сходиться съ Лейбницемъ, чѣмъ самъ онъ хотѣлъ это показать: ибо и тотъ и другой сравниваютъ себя съ Платономъ: Лейбницъ держался Платона, этого древняго антагониста Спинозы; Якоби также видѣлъ въ Платонѣ единственнаго философа, которому бы онъ желалъ быть сроднымъ и котораго самъ желалъ противоположить Спинозѣ (**).

На той именно точкѣ, гдѣ Якоби отходитъ отъ спинозизма и отказывается отъ всякаго раціональнаго созерцанія вещей, которое, какъ ему казалось, идетъ къ обоготворенію природы, къ атеизму и фатализму, на той именно точкѣ, гдѣ Якоби дѣлаетъ непримиримый разрывъ между *теизмомъ* и *натурализмомъ*, свободою и необходимостью, провидѣніемъ и судьбою,

Гёте,

для котораго этотъ разрывъ былъ невыносимъ, отворачивается отъ Якоби и вообще отъ темнаго и исключительнаго направленія философіи чувства, съ которою свелъ его юношескій періодъ его поэзіи. Вотъ, что онъ пишетъ другу юности, который прислалъ ему свои письма о Спинозѣ и относящіяся сюда статьи изъ полемики съ Мендельсономъ. «Какъ велико

(*) *Allvills* Briefsammlung. Briefe an Verschiedene. Nr. IX. Jacobi Werke. т. I, стр. 384.

(**) Отношеніе Якоби къ Лейбницу: ср. Gesp. über Hume. т. II. стр 236 и слѣд., и 256. Отношеніе Якоби къ Платону: ср. Einleitung II. стр. 73 и слѣд.

между нами разстояніе—я въ первый разъ вполнѣ убѣдился изъ самой книжицы. Я держусь все крѣпче и крѣпче богопочтенія атеиста и предоставляю вамъ все, что вы называете и *должны* называть религіею. Если ты говоришь, что въ Бога можно только *вѣрить*, то я отвѣчу тебѣ: я слишкомъ дорожу *зрѣніемъ*, и когда Спиноза пишетъ объ интуитивномъ познаніи и говоритъ: этотъ образъ созерцанія приходитъ, вслѣдствіе яснаго понятія о дѣйствительной сущности извѣстныхъ аттрибутовъ Бога, къ ясному понятію о сущности вещей (*),—то эти немногія слова внушаютъ мнѣ мужество *посвятить всю свою жизнь созерцанію вещей*, которыхъ я могу достигнуть, и о которыхъ могу составить себѣ соразмѣрную идею, не заботясь ни малѣйшимъ образомъ о томъ, далеко-ли я могу уйти и что суждено мнѣ на долю.» (**) Спокойствіе и ясность Спинозы и расположеніе его духа къ самоотреченію могущественно увлекали Гёте, и въ amor Dei онъ узнавалъ тотъ высокій душевный миръ, который находилъ и переживалъ въ собственномъ духѣ на пути своего художественнаго и интуитивнаго міросозерцанія. Сама интеллектуальная любовь Спинозы есть нѣкоторое *воззрѣніе* (intuitio), въ которомъ должны совпадать созерцающій и мыслящій умъ, и въ которомъ слѣдовательно поэтъ, наиболѣе обильный фантазіею, легко могъ сойтись съ строжайшимъ математическимъ мыслителемъ. Въ этой точкѣ заключается конгеніяльность Гёте со Спинозою, философія котораго въ ея математической формѣ никогда не была для него, также какъ и для Гердера, предметомъ дѣйствительнаго изученія, да едвали и могла быть при особенности его генія. Между ними существуетъ избирательное сродство созерцательныхъ душъ, одинаковая склонность теоретическихъ умовъ къ созерцательной жизни. Впрочемъ то, что вообще называется гётевскимъ міросозерцаніемъ, въ строгомъ смыслѣ слова не есть ни спинозизмъ,

(*) Spin. Eth. Pars. II. Prop. 40. Schol. II. ed. Paulus. т. II. стр. 114.

(**) Объ отношеніи Гёте къ Якоби, къ спинозизму и къ мендельсоно-якобіевскому спору всего подробнѣе и съ наибольшимъ знаніемъ дѣла писалъ Шёллъ въ своемъ изданіи *писемъ и статей Гёте* 1766—1786 гг. (Годъ 1786. Стр. 192—229).

*

ни какая-нибудь другая философская система, для которой вообще этотъ поэтическій геній не имѣлъ ни потребности, ни дара, но есть настоящій *сообразный фантазіи* образъ представленій, стремящійся *видѣть* божественное въ мірѣ, духовное въ естественномъ. Такимъ образомъ Гёте былъ совершенно поэтическій пантеистъ, но такой, которому чувство силы поэтическаго генія, самочувствіе собственной неотлагаемой индивидуальности было присуще столь живо, что онъ въ этомъ отношеніи никогда не могъ ни быть, ни стать спинозистомъ. Можно сказать, что *ему* больше чѣмъ кому-нибудь другому было врождено понятіе лейбницевской *монады*, которое удерживало самобытность человѣческой души и вмѣстѣ сливало воедино духовное и тѣлесное. На этомъ понятіи основывается истинно гётевское созерцаніе *цѣлесообразнаго, непрерывнаго развитія* всѣхъ вещей, за которымъ онъ такъ ревностно слѣдилъ въ камняхъ, растеніяхъ и животныхъ; къ этому же понятію примыкаютъ его *представленія о безсмертіи*, въ которыхъ было только больше аристократизма, чѣмъ въ лейбницевскихъ,—такъ какъ Гёте принималъ вѣчное личное продолженіе развитія только для духовъ съ высокими стремленіями. И въ этомъ случаѣ Гёте особенно охотно употребляетъ лейбницевскія выраженія, что человѣкъ есть энтелехія, монада, или какъ онъ иногда говоритъ «энтелехическая монада». Тожество природы и духа, и естественное, органическое развитіе всѣхъ вещей,—вотъ два тѣсно связанныя между собою понятія, составляющія средоточія гётевскаго міросозерцанія, которое было не какою-нибудь системою, а только потребностью его души и свободнымъ ея проявленіемъ. Съ такимъ взглядомъ, равно враждебнымъ какъ упорному стоянію на мѣстѣ, такъ и насильственному движенію впередъ, были сообразны его идеи во всѣхъ направленіяхъ: этому взгляду соотвѣтствовалъ Гёте какъ поэтъ и философъ, какъ естествоиспытатель и государственный человѣкъ. Чѣмъ ближе философская система къ принципу тожества и къ идеѣ закономѣрнаго развитія, тѣмъ она родственнѣе генію этого поэта. Вотъ почему въ кантовской философіи Гёте освоился всего больше или даже исключительно съ критикой судительной силы, такъ какъ здѣсь

ищется или по крайней мѣрѣ эстетически допускается тожество природы и духа; а позднѣйшая философія тожества, еслибы онъ ближе ознакомился съ нею, была бы для него можетъ быть конгеніальнѣе всѣхъ прочихъ системъ и явилась бы ему исполненіемъ того, чего онъ напрасно ожидалъ отъ Фихте. Вотъ почему, изъ прежнихъ философовъ, Гёте симпатизировалъ Спинозѣ, насколько Спиноза былъ пантеистомъ и философомъ тожества, и въ особенности Лейбницу, который изъ понятій тожества раскрылъ понятіе непрерывнаго развитія. Съ другой стороны, совершенно ясно, почему тогдашніе философы тожества, Шеллингъ и Гегель, чувствовали себя родственными Гёте болѣе, чѣмъ всѣмъ другимъ поэтамъ. Наивнымъ образомъ и безъ всякаго философскаго замысла, Гёте соединяетъ ученіе Спинозы о всеединствѣ съ лейбницевскою монадологіею; онъ слѣдитъ и повсюду отыскиваетъ естественный законъ *метаморфозы* и *эволюціи*, и если его философскій взглядъ на міръ нужно обозначить какимъ-нибудь опредѣленнымъ именемъ, то его можно назвать *лейбницевскимъ пантеизмомъ*, къ которому стремился Лессингъ до него и котораго послѣ него достигъ Шеллингъ. Будучи естественнымъ врагомъ дуализма, онъ необходимо долженъ былъ отвергнуть, какъ нѣчто чуждое для него, ту непримиримую противоположность между натурализмомъ и теизмомъ, которую такъ упрямо утверждалъ Якоби. Въ этомъ случаѣ между Гёте и Якоби существовала противоположность нетолько въ понятіяхъ, но и въ натурахъ, которыя—чѣмъ дальше, тѣмъ больше—отчуждались одна отъ другой. Въ этой противоположности въ отношеніи къ Якоби сошлись Шеллингъ и Гёте, имѣвшіе близко-сродныя міросозерцанія; ибо и тотъ и другой старались соединить натурализмъ и теизмъ, раздѣляемые Якоби; и тотъ другой въ высшей степени самобытнымъ и поэтическимъ образомъ соединяли въ себѣ философскую силу представленій съ силою поэтическою. Гёте философствовалъ фантазіею, а Шеллингъ поэтизировалъ умомъ. Такимъ образомъ послѣднее сочиненіе Якоби о божественныхъ вещахъ и ихъ откровеніи встрѣтило съ обѣихъ этихъ сторонъ весьма рѣшительное и чувствительное несогласіе.

Шеллингъ поставилъ надъ нимъ злой памятникъ Якоби, а Гёте направилъ противъ него то маленькое замѣчательное стихотвореніе, которое имѣетъ заглавіе: *Велика Діана Эфесская*. Якоби хотѣлъ признать живое откровеніе Бога не въ природѣ и не въ писаніи, а только во внутренности человѣка. Его теизмъ столькоже противорѣчилъ ортодоксіи, какъ и натурализму. Для Гёте же, который постоянно хотѣлъ *видѣть* свои идеи, этотъ необразный и невидимый Богъ долженъ былъ показаться чуждымъ существомъ, съ которымъ *онъ*, художникъ, не имѣетъ ничего общаго, такъ какъ это существо исключаетъ изъ себя вмѣстѣ съ природою и искусство (*). Куда бы дѣвалось дѣло художника, еслибы божественное не могло вливаться въ формы и выражаться чувственно, еслибы дѣйствительно было такъ, какъ воображаетъ Якоби: «какъ будто бы гдѣ-то въ мозгу, тамъ, за глупымъ лбомъ человѣка существуетъ Богъ, гораздо величественнѣе того существа, *въ которомъ мы читаемъ всю полноту божества?*».

Мы особенно обращаемъ вниманіе у Гёте на то соединеніе Спинозы и Лейбница, которое невольно совершается въ его взглядѣ,—на этотъ лейбницевскій пантеизмъ, если повторить выраженіе, которое мы должны были употребить для обозначенія взгляда Лессинга. Подобное же соединеніе двухъ противоположныхъ полюсовъ догматической философіи встрѣчается и въ юности нашего другаго великаго поэта. Философскія письма между Юліемъ и Рафаэлемъ свидѣтельствуютъ, что

Шиллеръ

по-своему совершилъ переходъ отъ одного воззрѣнія къ другому, или по крайней мѣрѣ умѣлъ соединить ихъ вмѣстѣ. Онъ отъ природы имѣлъ склонность къ метафизикѣ, которая побуждала его философствовать и лишила его поэтическую силу не порыва, а того наивнаго характера, который составляетъ поэ-

(*) Вотъ почему это стихотвореніе, отрицающее теизмъ Якоби съ точки зрѣнія художника. Гёте поставилъ въ циклъ того собранія, которому онъ далъ заглавіе *«искусство»*.

точное выраженіе въ гётевскомъ *Вертерѣ*, и *демоническая мѣткость*, съ которою въ немъ были схвачены судьба страсти и тайна сердца, должна была вмѣстѣ восхитить и ужаснуть глубочайшимъ образомъ затронутыхъ современниковъ. Это былъ *историческій романъ*, и притомъ величайшій историческій романъ, какой могло имѣть то время,—если только признать, что историческій характеръ искусства и творчества состоитъ не въ названіи, а въ дѣлѣ и въ значеніи содержанія. Мы не можемъ остановиться дольше на этомъ привлекательномъ мѣстѣ, такъ какъ имѣемъ въ виду только ходъ идей; но еслибы мы хотѣли изобразить до малѣйшихъ и сокровеннѣйшихъ представленій время, которое философствовало, чувствуя и гадая, — мы бы анализировали это произведеніе Гёте во всѣхъ подробностяхъ.

Исходъ догматической философіи.

Уже у Лейбница мы открыли противорѣчіе, присущее догматической философіи: именно, что съ точки зрѣнія монадологіи необходимо должна быть отрицаема возможность раціональнаго познанія, хотя сама же монадологія и хотѣла быть такимъ познаніемъ. Это противорѣчіе *обнаруживаетъ*, не разрѣшая его, философія чувства, прежде всего въ лицѣ Гамана и Якоби, которые противопоставляютъ себя догматическимъ философамъ. Въ этой формѣ философіи чувства и вѣры могутъ быть ясно отличены двѣ стороны, *отрицательная* и *положительная*: первая, резонируя и доказывая, вооружается противъ всякаго раціональнаго познанія; вторая, чувствуя и предугадывая, устремляется къ самобытно-человѣческому. Разсматриваемая съ отрицательной стороны философія вѣры имѣетъ совершенно *скептическій* характеръ; напротивъ, разсматриваемая съ положительной стороны она имѣетъ характеръ *догматическій*: съ первой точки зрѣнія она подобна Юму, со второй Руссо. И почему не сказать, что въ этихъ философахъ чувства нѣмецкое просвѣщеніе предпослало кантовской философіи *своего* Юма и *своего* Руссо, тѣмъ болѣе что эти нѣмецкіе философы вѣры сами такъ ясно сознавали свое срод-

ство, особенно съ Юмомъ, который, по собственному признанію Канта, извлекъ его изъ дремоты догматизма!

Отрицаніемъ раціональнаго познанія и оканчивается въ Германіи догматическая философія. Это отрицаніе, приготовленное Лейбницемъ, было категорически высказано нашими Гаманомъ и Якоби. Но это же самое категорическое отрицаніе раціональнаго познанія и составляетъ противорѣчіе, которымъ философія вѣры разрушаетъ сама себя: ибо обратная сторона его будетъ *категорическое утвержденіе* нѣкотораго ирраціональнаго принципа, нѣкоторой истины, въ которой мы увѣрены непосредственно и въ которой *только* непосредственно, только чувствомъ и вѣрою можемъ быть увѣрены. Философы чувства, какъ они ни вооружаются противъ догматизма, все-таки остаются подъ его господствомъ и во всемъ, въ чемъ они положительны, не выходятъ изъ его власти. Они не освобождаются отъ догматизма, а только *возмущаются* противъ него. Противъ своей воли, признавая категорически чувство, они сдѣлали изъ него *категорію, понятіе*, и такимъ образомъ живую вѣру превратили въ *вѣру догматическую*. Такимъ образомъ они должны были раздѣлить участь всей догматической философіи: именно подвергнуться тому противорѣчію, что они не могутъ объяснить сами себя, не могутъ изъ своихъ принциповъ оправдать свою точку зрѣнія: ибо двѣ разныя вещи — *чувство*, которое они признаютъ, и *философія чувства*, которую они проповѣдуютъ. Ихъ чувство есть живой фактъ, ихъ философія чувства есть логическое сужденіе: она *есть* не одно чувство; она *мыслитъ* чувство и превращаетъ его въ аксіому: она превращаетъ *естественную основу* знанія въ *гевристическое основоположеніе* философствованія, и этимъ опровергаетъ сама себя, ибо дѣлаетъ объектъ ума изъ того, что̀ по ея собственнымъ принципамъ никогда не можетъ быть объектомъ ума. Чувство должно быть основаніемъ нашего знанія. Хорошо! въ такомъ случаѣ все, что я знаю, я буду знать только посредствомъ чувства, но самаго чувства я никогда не буду знать; оно можетъ быть только субъектомъ моего сознанія, а никакъ не объектомъ. Сверхчувственное не должно быть объектомъ ума, не должно быть сознаваемымъ предметомъ; если

такъ, то это же должно сказать и о способности сверхчувственнаго, о томъ чувствѣ, которое составляетъ эту способность. Куда же дѣнется, спросимъ, философія чувства, *предметъ* которой есть чувство? Философъ чувства относится къ чувству точно такъ, какъ матеріялистъ къ веществу, монадологъ къ монадѣ, спинозистъ къ модусу. Еслибы вещи были *только* модусы, то спинозизмъ, именно то понятіе или познаніе, что вещи суть модусы, было бы совершенно невозможно. Еслибы вещи были *только* монады, то ясное и отчетливое пониманіе, что онѣ суть монады, было бы совершенно невозможно. Еслибы вещи были только тѣла, то можно было бы скорѣе объяснить все другое, но не самый матеріялизмъ, который хочетъ *знать*, что всѣ вещи суть только тѣла, всѣ дѣятельныя силы только вещественныя силы. И точно то же должно сказать о философіи, которая исключительно основывается на чувствѣ, которая всякое познаніе ставитъ въ зависимость отъ одного чувства. Еслибы дѣйствительно чувство составляло единственное основаніе нашего знанія, то мы жили бы подъ властью и господствомъ чувства, мы бы *мыслили чувствуя*, но никогда бы не *мыслили чувства*, а не только не могли бы о немъ пространно философствовать.

Для того чтобы выразить общій результатъ въ краткой формулѣ, скажемъ: философія ни на одной изъ своихъ предъидущихъ степеней не могла объяснить *самой себя*. Отъ Декарта до Якоби философствующій умъ не нашелъ ни одной точки зрѣнія, съ которой бы онъ могъ видѣть самого себя и могъ бы объяснить свою собственную возможность, свое реальное основаніе. Декартъ предположилъ возможность раціональнаго познанія и Спиноза выполнилъ это предположеніе; Лейбницъ противорѣчилъ возможности раціональнаго познанія, хотя не въ принципѣ, но въ результатѣ своей философіи; и Якоби наконецъ категорически отвергъ то предположеніе, на которомъ у Декарта основывалась философія. Разсматриваемая съ этой точки зрѣнія до-кантовская философія образуетъ ясно обозначившуюся антиномію. Тезисъ ея такой—существуетъ раціональное познаніе вещей; антитезисъ—такое познаніе *не* существуетъ; первый говоритъ: *нѣтъ ничего непонятнаго*, второй: *все непонят-*

но. Тезисъ утверждается Декартомъ и Спинозою, антитезисъ Якоби, а связь того и другаго, т. е. самую антиномію—образуетъ Лейбницъ.

Это противорѣчіе дознается и разрѣшается критическою философіею. Она дѣйствительно критическая, ибо представляетъ судью, рѣшающаго споръ между *догматизмомъ* и *скептицизмомъ»* (философіею чувства) о возможности раціональнаго познанія: споръ, въ которомъ должны быть замѣшаны *всѣ* бывшія системы; она судитъ противоположныя стороны и рѣшаетъ ихъ споръ тѣмъ, что отдаетъ каждой изъ нихъ принадлежащія ей строго-опредѣленныя права. Она *ограничиваетъ* спорную область раціональнаго познанія: по одну сторону твердо-установленнаго термина долженъ быть правъ тезисъ, по другую сторону антитезисъ. Послѣдній ея приговоръ гласитъ: существуетъ раціональное познаніе, но только о чувственныхъ объектахъ или явленіяхъ вещей; напротивъ *нѣтъ* никакого раціональнаго познанія о сверхчувственномъ или о сущности вещей. Если кто хочетъ простирать человѣческое вѣдѣніе за эту границу и перенести его на область сверхчувственнаго, на сущность вещей, если кто хочетъ подняться до раціональной психологіи, космологіи, теологіи, то онъ неизбѣжно прійдетъ къ тѣмъ противорѣчіямъ и антиноміямъ, которыя представляетъ лейбнице-вольфовская философія на собственномъ примѣрѣ и которыя Кантъ въ своей критикѣ чистаго разума открываетъ и разрѣшаетъ въ одно и то же время.

Точка зрѣнія, на которой возникаетъ критическая философія, ищетъ самопознанія въ смыслѣ точной науки, т. е. объясненія человѣческаго познанія во-первыхъ, и объясненія вещей во-вторыхъ. Отсюда начинается развитіе критической философіи, которое аналогично съ ходомъ догматической философіи. Какъ Декартъ относится къ догматической философіи, такъ Кантъ къ критической. Какъ Спиноза относится къ Декарту, такъ Фихте къ Канту. Какъ Лейбницъ относится къ Декарту и Спинозѣ, такъ Шеллингъ и Гегель къ Канту и Фихте. При этихъ отношеніяхъ позднѣйшіе философы кажется сами чувствовали свое сродство съ предъидущими. Чѣмъ больше критическая философія освобождается отъ кантовскаго дуализма, чѣмъ ближе

она подходитъ къ принципу тожества и къ понятію развитія, тѣмъ болѣе возрастаетъ ихъ симпатія къ Спинозѣ, тѣмъ большее сродство они чувствуютъ съ духомъ Лейбница. Кантъ, основатель критицизма, судилъ о догматической философіи, т. е. о *всѣхъ* системахъ, которыя были до него, слишкомъ вообще, такъ что строго не различалъ особенностей различныхъ философовъ; передъ нимъ были не столько индивидуальности, сколько группы, которыхъ онъ не изслѣдовалъ въ частностяхъ. Спинозы онъ почти не зналъ, или познакомился съ нимъ только черезъ Якоби; и Лейбница онъ понималъ въ вольфофскомъ смыслѣ, котораго самъ держался, пока оставался еще подъ властью догматизма. Философія, противорѣчія которой онъ хотѣлъ обнаружить и метафизическія системы которой хотѣлъ разрушить, была лейбнице-вольфовская философія. Фихте зналъ, что онъ стоитъ въ самой крайней противоположности къ Спинозѣ и что Лейбницъ болѣе сроденъ его принципу. Онъ видѣлъ въ Спинозѣ *тотъ* характеръ догматической философіи, какимъ онъ самъ хотѣлъ быть въ критической. Между нимъ и Спинозою существовало только избирательное сродство послѣдовательныхъ и неуклонныхъ мыслителей, и это сродство Фихте чувствовалъ точно такъ же ясно, какъ ясно онъ видѣлъ противоположность между системою Спинозы и своею. Между нимъ и Лейбницемъ существовало сродство основоположеній, которыя совпадали въ принципѣ самодѣятельной своеобразности и силы. Въ этой самой точкѣ, въ которой Лейбницъ противополагаетъ себя Спинозѣ, Фихте чувствовалъ расположеніе къ Лейбницу. Но самымъ знаменательнымъ и мѣткимъ образомъ судилъ Шеллингъ объ этихъ двухъ представителяхъ догматической философіи, въ отношеніи къ которымъ онъ чувствовалъ себя равно конгеніяльнымъ, ибо со Спинозою онъ раздѣлялъ принципъ тожества и пантеизма, а съ Лейбницемъ идею развитія въ мірозданіи, идею постепеннаго царства вещей, гармоническаго міроваго порядка. Мы не можемъ лучше проститься съ Лейбницемъ и его временемъ, какъ припоминая сужденія, посвященныя Фихте и Шеллингомъ великому основателю нѣмецкаго просвѣщенія. Какимъ Лейбницъ является въ *этихъ* сужденіяхъ, такимъ носился его

образъ передъ нами отъ первой черты нашего изложенія до послѣдней. Фихте говоритъ въ своемъ второмъ введеніи въ наукословіе: «Лейбницъ могъ быть и убѣжденнымъ, ибо, если его понять какъ слѣдуетъ,—а почему бы онъ не долженъ былъ понимать самого себя какъ слѣдуетъ?—онъ правъ. Если величайшая легкость и свобода ума предполагаютъ убѣжденіе; если умѣнье примѣнять свой образъ мыслей ко всѣмъ формамъ, непринужденно прилагать его ко всѣмъ частямъ человѣческаго знанія, съ легкостью разрѣшать всѣ сомнѣнія и *вообще употреблять свою систему болѣе какъ орудіе, чѣмъ какъ цѣль*; если непринужденность, веселость и спокойствіе духа въ жизни позволяютъ заключать о согласіи съ самимъ собою: то Лейбницъ можетъ быть былъ убѣжденъ и можетъ быть *былъ единственнымъ убѣжденнымъ во всей исторіи философіи*». И Шеллингъ во введеніи къ своимъ идеямъ для философіи природы, говоритъ: «Первый, кто съ полнымъ сознаніемъ смотрѣлъ на духъ и матерію, какъ на единое, на мысль и на протяженіе, какъ на видоизмѣненіе одного и того же принципа, былъ Спиноза. Его система была первымъ смѣлымъ очеркомъ творческаго воображенія, въ которомъ конечное непосредственно понималось въ безконечномъ, чисто какъ безконечномъ, въ которомъ первое познавалось только во второмъ. Явился Лейбницъ и пошелъ противоположнымъ путемъ. *Пришло время, когда можно возстановить его философію.* Его умъ пренебрегалъ оковами школы; что же мудренаго, что онъ продолжалъ жить между нами только въ немногихъ сродныхъ умахъ, а для другихъ давно уже сталъ чужимъ. Онъ принадлежалъ къ немногимъ, которые и на науку умѣли смотрѣть, какъ на *свободное дѣло*. Въ немъ жилъ тотъ *всеобщій всемірный духъ*, который обнаруживается въ многоразличнѣйшихъ формахъ, и гдѣ ни явится, вездѣ распространяетъ *жизнь*».



КОНЕЦЪ ВТОРАГО ТОМА.